

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 1

ROK XXII

1969

Ignacy Różycki, Kraków

KOŚCIÓŁ KATOLICKI NA PROGU NOWEJ EPOKI SWYCH DZIEJÓW

Kościół katolicki na zakręcie, l'Eglise au tournant de l'histoire — oto tytuł dość licznych sprawozdań, artykułów i książek. Wszystko zaś, z czym się zapoznałem podczas synodu biskupów w Rzymie, otwarło mi oczy i upewniło mię, że *Kościół katolicki — rzeczywiście i prawnie — żyje już w nowej epoce swych dziejów; że okres potrydenckiej kontrreformacji został przez Drugi Sobór Watykański nieodwołalnie zamknięty i należy już do przeszłości.*

Nowy okres w życiu każdego społeczeństwa zaczyna się wszakże wtedy, gdy do osiągnięcia swego celu wybiera zasadniczo nowe drogi i środki. Zadaniem Kościoła jest wprowadzenie w życie wspaniałego ideału, którego normą jest ewangeliczne prawo Boże, a żywym przykładem do naśladowania — najświętsze życie Jezusa Chrystusa. Takim pierwszym, zaskakująco nowym, a równocześnie najautentyczniej chrześcijańskim wcieleniem ducha ewangelicznego w życiu Kościoła w ostatniej dobie było potraktowanie, przez Jana XXIII, wszystkich chrześcijan nie należących do Kościoła katolickiego jako odłączonych braci. Chociaż bowiem schizma lub herezje wyłączyły ich ze społeczności kościelnej, to jednak prawo ewangeliczne każe widzieć w nich braci i odnosić się do nich jak do braci. Tak samo wyjątkowo nowym pociągnięciem tego papieża było wyznaczenie Drugiemu Soborowi Watykańskiemu celów duszpasterskich jako właściwego przedmiotu obrad. Właśnie dlatego sobór ten zajął wyjątkowe miejsce w historii soborów powszechnych, albowiem pozostałe sobory miały na oku przede wszystkim cele dogmatyczne. Właśnie dlatego, że całą odnowę Kościoła podporządkował względom duszpasterskim, wprowadził zasadnicze zmiany w jego życiu i działalności, przez co zapoczątkował nowy okres w jego istnieniu.

Widać to dobrze już dzisiaj; wyraźnie widoczne było już podczas synodu biskupów w październiku 1967 r. Głębokie zmiany w służbie Bożej, zapoczątkowane przez soborową konstytucję liturgiczną —

chronologicznie pierwszy z jego dekretów — są każdemu widoczne. Największą zaś nowością tej konstytucji dla katolików obrządku rzymskiego pozostanie wprowadzenie zasady, że liturgia, w której lud uczestniczy, winna być zrozumiała dla ludu; wyłączność łaciny została więc przekreślona. Troska o jednolitość metod duszpasterskich w granicach narodu i państwa podyktowała konstytucji liturgicznej wprowadzenie krajowych konferencji episkopatu, instytucji nieznannej dotychczasowemu ustawodawstwu kościelnemu. Duszpasterska troska o zbawienie chorych kazała zmienić nazwę i czas udzielania chorym piątego sakramentu, co pociąga za sobą dalekie zmiany w teologicznym pojęciu tego sakramentu.

Następstwem dekretów o ekumenizmie oraz o stosunku do Żydów i do wyznawców religii niechrześcijańskich jest to, że miejsce wyklinań zajął dialog z braćmi odłączonymi, nacechowany miłością i poszanowaniem: widomy znak zakończenia okresu kontrreformacji. Doktrynalna teza o kolegialności biskupów z konstytucji dogmatycznej o Kościele znalazła swe praktyczne zastosowanie w zupełnie nowej instytucji, jaką jest synod biskupów, wprowadzony dekretem o pasterskich zadaniach biskupów. Oświadczenie soborowe o wolności religijnej jest dowodem nowego spojrzenia na godność i prawa osoby ludzkiej, co na soborze było przedmiotem gorących dyskusji również dlatego, że jego następstwa miały sięgnąć głęboko w stosunki między jednostkami i społecznościami różnych wyznań i religii, jak również w stosunek jednostki do władzy państwowej. Bo teologowie Wielkiej Scholastyki uczyli, że wolno karać śmiercią tych, którzy szerzą herezje; prawo kanoniczne ograniczało się do zakazu zmuszania kogokolwiek do przyjmowania religii katolickiej; a sobór oświadczył nie tylko, że każdy człowiek — w granicach obiektywnego porządku moralnego — ma prawo w sprawach religijnych działać według swego sumienia, ale dodał, że jest to prawo naturalne i nieutralne.

Zasadniczą zmianę nastawienia odnajdujemy w nowym ustawodawstwie kościelnym o poście eucharystycznym: obowiązujące do niedawna rygorystyczne przepisy miały na oku część Sakramentu Eucharystii, podczas gdy ich obecne złagodzenie dokonano się dla duchowego dobra wiernych; co jest zgodne z właściwym przeznaczeniem sakramentów, ustanowionych dla ludzi. Tę samą postawę przyjął Paweł VI, gdy epokowym aktem w r. 1966 zreformował anachroniczne już od lat prawo postne.

Jak szeroki i głęboki jest zasięg zmian w życiu Kościoła spowodowanych przez Drugi Sobór Watykański, wyszło na jaw podczas synodu biskupów 1967 r., który miał zaopiniować projekty reform postulowanych przez sobór, a dotyczących rewizji prawa kanonicznego, struktury seminariów duchownych, liturgii, oraz małżeństw mieszanych. Ponadto miał on zająć się niebezpieczeństwami zagrażającymi dzisiaj wierze katolickiej. Analiza pięciu zwięzłych sche-

matów synodalnych odsłoniła mi — w olśniewającym, syntetycznym skrócie — fakt, że zmiany już dokonane i obecnie dokonujące się w Kościele są tak liczne i głębokie, iż nieodparcie narzuca się wniosek: poczynając od Drugiego Soboru Watykańskiego Kościół katolicki już żyje w nowej epoce swych dziejów, a z biegiem lat duch nowej epoki ogarniał będzie coraz to dalsze kregi kościelnej działalności. Bardzo przekonująco tego dowodził również sposób, w jaki biskupi na synodzie rozwiązali najtrudniejszy, doktrynalny problem.

Naprzód obieğa świat wiadomość, że synod odrzucił zarówno schemat *O dzisiejszych niebezpiecznych opiniach oraz o ateizmie*, opracowany przez kongregację dla spraw wiary, jak i jego uzasadnienie, przedstawione przez wytrawnego tomistę i rzecznika-relatora tejże kongregacji, kardynała Michała Browne'a. Niektórzy rozdarli szaty i mówili o rewolcie biskupów na synodzie. Ale z urywkowych wiadomości, jakie udało się zdobyć z prasy i radia, nawet na odległość można było bez obawy wnosić, że ów szokujący konflikt między kongregacją dla spraw wiary a synodem biskupów miał zupełnie inne korzenie i inne znaczenie: było to starcie dwu stylów, starego i nowego; kongregacja chciała do obecnych trudności doktrynalnych zastosować stary, od wielu wieków stosowany styl rozwiązania; członkowie synodu byli przekonani, że stosowanie starego stylu kongregacji, nie prowadzi obecnie do celu, bo ani nie powstrzyma odpływu ludzi od Kościoła i od wiary, ani nie zażegna niebezpiecznych opinii filozoficznych i teologicznych. Dlatego domagali się znalezienia nowego sposobu wyjścia z trudności doktrynalnych, a jego opracowanie powierzyli komisji synodalnej, pod przewodnictwem kard. S e p e r a.

To, z czym spotkałem się po przybyciu do Rzymu, potwierdziło w całości słuszność powyższych wniosków. Synod przystąpił właśnie do końcowych obrad nad rozwiązaniem trudności doktrynalnych. W związku z tym nurtowały ludzi przede wszystkim dwa pytania: Jak ustosunkuje się synod do słynnego holenderskiego *Nowego katechizmu dla dorosłych*? Jaki sposób wynajdzie synod na teologów, odpowiedzialnych za niebezpieczne opinie?

Uważne zapoznanie się z schematem doktrynalnym odsłoniło mi właściwy zamysł Kongregacji dla spraw wiary. Był on w starym stylu. Pierwsza część schematu, o niebezpiecznych opiniach, katalogowała odchylenia od nauki katolickiej, podobnie jak słynny *Syllabus* Piusa IX z 1864 r. oraz encyklika *Humani generis* Piusa XII z r. 1950. Gdyby synod biskupów przyjął schemat doktrynalny, stolica apostolska ogłosiłaby światu dokument, podobny do *Humani generis*, a składający się z potępień, przestróg i napomnień. Część druga schematu, to zwięzły, ale świetnie zrobiony przegląd źródeł i postaci współczesnego ateizmu; tak świetny, że można by go śmiało wziąć za punkt wyjścia do szerszego, naukowego opracowania. Ale

przyjęcie go przez synod i promulgowanie przez stolicę apostolską dałoby światu tylko jeszcze jedno potępienie ateizmu.

Ogłoszenie takiego dokumentu nie osiągnęłoby jednak zamierzonego celu. Samym potępieniem ateizmu nie powstrzyma się bowiem odpływu ludzi od wiary, a autorom schematu chodziło właśnie o zahamowanie tego odpływu, zwłaszcza wśród młodzieży. Uroczyste potępienie wszystkich skatalogowanych odchyłeń teologicznych od katolickiej nauki i napiętnowanie ich autorów byłoby dzisiaj pochopne i niezgodne z „literą” oraz duchem orędzia Jana XXIII, wygłoszonego na otwarciu drugiego soboru watykańskiego: zahamowałyby bowiem poszukiwanie nowej interpretacji dogmatów, o którą w nim wołał; takiej mianowicie interpretacji, która by nie tylko była dostosowana do kultury naszych czasów, ale zachowała to samo znaczenie dogmatów, eundem sensum. Wszak groźba napiętnowania i jego następstw ostudziłaby skutecznie zapalę teologów w tym kierunku. Czyli stary styl Świętego Officjum stał się obecnie dla Kongregacji do spraw wiary nieprzydatny.

Nad wypracowaniem nowego stylu i znalezieniem środków radczych na trudności doktrynalne, skatalogowane przez schemat synodalny, zastanawiała się komisja pod przewodnictwem zagrzebskiego kardynała Sopera. Uznała zaś, że odpływ młodych ludzi od Kościoła i od wiary można powstrzymać tylko wówczas, gdy się usunie jego przyczynę. Wśród tych jego źródeł, za które są odpowiedzialni ludzie Kościoła, jest również sposób podawania prawd katechizmowych przestarzały, nie liczący się dostatecznie ani z postęпами współczesnej nauki, ani ze zmianami w psychice i mentalności dzisiejszego człowieka. Ten nieodpowiedni sposób sprawia, że duszpasterskie przedstawianie treści wiary bywa niekiedy odbierane jako „drętwą mowa”, zwłaszcza gdy chodzi o zagadnienia leżące na styku wiedzy z wiarą, czyli szczególnie niepokojące umysł ludzki.

Synod biskupów, kierując się tymi względami, postanowił skierować do Ojca św. wnioszek *in votum, by stolica apostolska, w porozumieniu z krajowymi konferencjami episkopatów, sporządziła pozytywne i pasterskie wyjaśnienie, (positiva et pastoralis declaratio) zagadnień składających się na dzisiejszą problematykę doktrynalną w tym celu, by wiara narodu Bożego miała wytyczony bezpieczny kierunek*¹. To oczekiwane wyjaśnienie winno być naprzód pozytywne w przeciwstawieniu do negatywnego ujęcia w schemacie, który ograniczał się do wskazania, czego należy unikać, i mówił, jak nie jest; przez to zaś nie usuwał niepewności co do tego, jak jest; ani co do tego, w co właściwie należy wierzyć: czyli nie usuwał

¹ *Synodus episcoporum. Relatio Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterium peragendum circa „Opiniones periculosas hodiernas nocturno atheismo”*. Vaticano 1967, s. 13.

ani niepewności ani niebezpieczeństwa błędu. Postulowane wyjaśnienie Stolicy Apostolskiej powie natomiast, w co należy wierzyć i jak się rzeczy mają odnośnie zagadnień wysuniętych przez problematykę dzisiejszą. Ta zaś obejmuje nie tylko zagadnienia zupełnie nowe — jak np. ewolucjonizm a pochodzenie człowieka i duszy ludzkiej — ale także konfrontację tradycyjnych dogmatów wiary z zdobyczami nowoczesnej nauki, czyli takie zagadnienia jak: dogmat grzechu pierworodnego a ewolucjonizm, dogmat substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii wobec fizyki współczesnej. Do współczesnej problematyki należeć będą oczywiście wszystkie te zagadnienia, co do których schemat synodalny zanotował doktrynalne odchylenia teologów. Wreszcie, wyjaśnienie postulowane ma mieć charakter duszpasterski, tzn. pominie stronę czysto naukową zagadnień, a uwzględni te aspekty, które nurtują wiernych, i przestawi je w taki sposób, że wierni znajdą w nim rozwiązanie swych doktrynalnych trudności.

Znaczenie omówionego wniosku synodalnego jest wielostronne. Bezpośrednio przyczyni się do zmniejszenia trudności przeciwko wierze, a przez to do zahamowania odpływu od wiary i od Kościoła. Po wtóre, takie pozytywne i duszpasterskie opracowanie dzisiejszej problematyki religijnej będzie właściwie nowym katechizmem dla dorosłych i współczesnym odpowiednikiem *Katechizmu Rzymskiego ad parochos*, ogłoszonego w r. 1566 przez Piusa V na polecenie soboru trydenckiego. Przestrzeń z górą czterech wieków, dzieląca nas od ukazania się tego znakomitego przykładu katechistyki, a przede wszystkim głębokie zmiany w spojrzeniu na świat i na człowieka, jakie się w międzyczasie dokonały, sprawiły, że *Katechizm Rzymski* domaga się dzisiaj albo zastąpienia go nowym katechizmem wzorcowym, albo przynajmniej uzupełnienia go omówieniem współczesnej problematyki religijnej. Dokona tego pasterskie wyjaśnienie Stolicy Apostolskiej, postulowane przez synod biskupów.

Omawiany wniosek jest również odpowiedzią synodu na osławiony, holenderski *Nowy Katechizm Dla Dorosłych, De Nieuwe Katechismus*². Opracowany został przez Wyższy Instytut Katechetyczny w Nimwegen z polecenia episkopatu holenderskiego. Na czele komitetu redakcyjnego stali: prof. P. Schoonenberg, G. van Hemert, W. Bless; wszyscy T. J. Przyjęty entuzjastycznie przez katolików radykalnych i umiarkowanych, wywołał głębokie zgorzienie w szeregach katolików konserwatywnych, którzy do dzisiaj stanowią jeszcze 70—80% przyznających się do Kościoła. Do dnia dzisiejszego pozostaje przedmiotem sporu: radykalni, z Nowej Linii, uważają, że jest za mało współczesny; konserwatywni oskarżają go o herezję. Skierowali nawet petycję do Świętego

² Hilversum- Antwerpen- s'Hertogensboch- Roermund 1968.

Officjum, wytykając Nowemu Katechizmowi następujące błędy doktrynalne: 1) nie przyznaje Maryi Matce Chrystusa, dziewictwa biologicznego; 2) przyjmuje poligenizm; 3) zamiast transsubstancjacji w Eucharystii przyjmuje transsignifikację i transfinalizację; 4) twierdzi, że katolicyzm uczy wszystkiego, co głosi protestantyzm; chociaż nie odwrotnie; 5) idzie za daleko w sprawie regulacji urodzin; 6) mówi tylko o zmartwychwstaniu człowieka, a nie o nieśmiertelności duszy; 7) wątpi w istnienie aniołów. Jego oryginalność i atrakcyjność katechetyczna objawia się w tym, że do Boga podchodzi od strony człowieka i religijnej wiary; to zaś podejście rozwija na osnowie egzystencjalistycznej fenomenologii M. Heideggera: Punktem wyjścia jest tajemnica bytowania ludzkiego, dla którego poszukuje interpretacji.

Wszystko to sprawiło, że *Nowy Katechizm* stał się rychło przedmiotem ogromnie żywego zainteresowania. Stolica apostolska wyznaczyła komisję, złożoną z siedmiu kardynałów, dla zbadania zarzutów doktrynalnych, wysuniętych przeciwko niemu. Obok kardynałów konserwatywnych, jak Ottaviani, Browne, Journet, zasiadają w niej postępowi, jak Alfrink, Döpfner. Zadanie komisji jest jednak bardzo trudne, gdyż błędy *Nowego Katechizmu* nie polegają na sformułowaniach pozytywnie błędnych, ale albo na przemilczeniach, albo na sformułowaniach zbyt ogólnikowych, wstawionych przy tym w fałszywą perspektywę egzystencjalistyczną. O dziewictwie Maryi Panny pisze np. w sposób nieokreślony, że dopuszczone być może pożycie małżeńskie. Podobnych błędów naliczyć by można znacznie więcej niż siedem, a ich usunięcie wymagałoby wyprostowania perspektywy filozoficznej oraz wprowadzenia ścisłych sformułowań: czyli zasadniczej przeróbki. Nic dziwnego, że komisja kardynałów jeszcze się nie wypowiedziała w sprawie *Nowego Katechizmu*.

Kontrowersyjność *Nowego Katechizmu* była powodem, że w publicznej sprzedaży ukazało się tylko tłumaczenie angielskie, wydane przez nowojorski oddział Herdera³. Jest to jednak wydanie pozbawione kościelnego *imprimatur*, gdyż biskup Joyce z Burlington w ostatniej chwili wycofał je na skutek protestu kardynała Alfrinka, umotywowanego tym, że *Nowy Katechizm* był układany z myślą o specyficznych warunkach, w jakich dzisiaj żyją katolicy holenderscy. Europejski Herder z Freiburga okazał znacznie więcej roztropności niż jego amerykański oddział, albowiem tłumaczenie niemieckie wydał tylko w ograniczonej liczbie egzemplarzy studyjnych dla biskupów i profesorów, przesyłanych bezpośrednio do rąk zainteresowanych osób, z wyłączeniem handlu księgarskiego.

Synod biskupów nie był uprawniony do zajmowania się wprost

³ New York (Herder and Herder) 1967.

zagadnieniem doktrynalnej poprawności *Nowego Katechizmu*, ale omawiany wniosek synodalny jest praktycznie bardzo doniosłym zajęciem stanowiska wobec holenderskiego katechizmu: ponieważ to autentyczne współczesne przedstawienie duszpasterskie katolickiej nauki okazało się bardzo sporne, niechaj Stolica Apostolska wypracuje nowe, równie współczesne a wolne od zarzutów nieprawowierności.

Wreszcie oddziaływanie tego samego wniosku synodalnego obejmuje swym zasięgiem również teologów, których przedwczesne opinie tyle troski przysparzają Kongregacji do spraw wiary i biskupom. Katechetyczne rozwiązanie i przedstawienie jakiegos problemu nie może być hermetycznie odizolowane od naukowego, ale istnieje między nimi ścisły logiczny związek: rozwiązania katechetyczne rzutują na naukowe i na odwrót. Przygotowane przez Stolicę Apostolską pozytywne, chociaż duszpasterskie rozwiązanie dzisiejszej problematyki stanowić będzie dla teologów kryterium, przez odniesienie do którego będą sprawdzać doktrynalną poprawność swych rozwiązań. Tą drogą zmniejszy się automatycznie ilość odchyłeń w teologii; ta zaś mogła będzie swój wysiłek skierować ku stworzeniu naukowo teologicznej syntezy starego z nowym, czyli wejść na drogę, która prowadzi ku Wielkiej Teologii.

Ale wypracowanie pozytywnego, pasterskiego rozwiązania dzisiejszej problematyki religijnej nie będzie mogło się dokonać bez współpracy teologów i bez żywych dyskusji między nimi. W ogóle troska teologów zajęła poczesne miejsce w przyjętej przez synod *relacji* — *relatio* komisji doktrynalnej. Synod — jak powiedziano — nie aprobował potępienia wszystkich odchyłeń od prawowierności, a za podstawę do określenia nowego stylu w odniesieniu do teologów obrał bezsporny fakt, który tak opisał: *Nie należy się dziwić..., że owocna i najbardziej na czasie będąca odnowa, jaką dla Kościoła przyniósł II Sobór Watykański — która zmieniła wiele zwyczajów i sposobów myślenia, uważanych za niezmiennie, i dała podnieętą wielką do nowej refleksji oraz do rozpoczęcia nowego stylu życia chrześcijańskiego i liturgii — jest źródłem trudności a nawet niepewności*⁴. Gdzie trudność i niepewność, tam poszukiwanie właściwego rozwiązania połączone jest z niebezpieczeństwem błędzenia, zwłaszcza wtedy, gdy źródła objawienia nie zawierają gotowej odpowiedzi na pytania nowo powstałe. Najlepszym sposobem na najszybsze znalezienie prawdziwej odpowiedzi na nową problematykę jest nieskrępowana dyskusja i współpraca wielu teologów z różnych ośrodków. Gdy chodzi o nową problematykę nie należy rozpaczać nad każdym błędnym rozwiązaniem ani też od razu go potępiać.

⁴ *Synodus episcoporum. Relatio Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterium peragendum circa „Opiniones periculosas hodiernas necnon atheismum”*. Vaticano 1967, s. 7.

To rozumowanie leżało u podstaw nowego w historii Kościoła postulatu synodalnego wolności badań teologicznych: *Aby zaś to swoje zadanie mogli należycie wypełnić, należy im dać bez wątpienia taką wolność w poszukiwaniu nowych rozwiązań i udoskonalaniu dawnych, jakiej się domaga sprawiedliwość, iusta libertas nova inquirendi veteraque perficiendi*⁵. Już sama natura katolickiej teologii wskazuje, że wolność badań nie może być w niej nieograniczona: ponieważ z założenia jest naukowym opracowaniem treści katolickiej wiary, przestałaby być katolicką teologią, gdyby popadła w sprzeczność z wiarą Kościoła. Dlatego granice postulowanej wolności badań synod biskupów określił następującymi słowami: *Stuszna wolność winna zamykać się zawsze w granicach słowa Bożego, stale przechowywanego, a przez żywe nauczanie Kościoła, przede wszystkim zaś Namiestnika Chrystusowego, głoszonego i wyjaśnianego*⁶. Tak określona wolność badań jest równoznaczna z otwarciem dla teologów katolickich drogi, która doprowadzi ich do Wielkiej Teologii. Ustosunkowanie się Stolicy apostołskiej do teologów holenderskich wskazywałoby na to, że postulat wolności badań teologicznych jest w Kościele istotnie realizowany.

Dopełnieniem żądania wolności badań, skierowanego pod adresem Kościoła, były dwa napomnienia zwrócone do teologów: wolność badań powinna być mianowicie połączona z uczciwością naukową w badaniach oraz poczuciem odpowiedzialności za słowo, pisane i mówione, w rozpowszechnianiu wyników badań. Z natury teologii katolickiej wynika zaś, że uczciwość naukowa objawia się w niej tak, że teologowie służą słowu Bożemu, a nie posługują się nim jako narzędziem dla poparcia własnych przekonań. A poczucie odpowiedzialności wykażą teologowie, jeśli wyniki swych badań będą ogłaszać w taki sposób, że przyczynią się do rozbudzenia miłości i poszanowania dla słowa Bożego i dla Kościoła nauczającego. W tym celu należy obrać za punkt wyjścia to, co pewne; dopiero na drugim miejscu ciągłość tej samej wiary; jeśli zaś przedstawia się hipotezy, to na końcu oraz w takim kontekście i w taki sposób, by nie mogły być zrozumiane przez odbiorców inaczej niż zamierzał autor.

Przejawem nowego stylu w rozwiązywaniu trudności doktrynalnych jest także inny wniosek synodu do papieża. Mianowicie ośrodki teologiczne poza Rzymem utyskiwały, że papież i Święte Officjum ograniczają się do doradców z ciasnego kręgu teologów rzymskich i ich opinie podnoszą do rzędu nauki katolickiej, mimo, że nie są jeszcze — zdaniem tychże ośrodków — teologicznie dojrzałe. Na tym tle wyrastała wyraźna niechęć do Rzymu, który

⁵ tamże s. 11.

⁶ tamże s. 11.

nie „dostrzegał” rzekomo teologów pozaryzmskich. Z drugiej strony zaś biskupów i Kongregację do spraw wiary niepokoił brak poczucia odpowiedzialności za słowo u teologów katolickich spoza Alp, którzy niejednokrotnie siali niepokój w umysłach wiernych. Synod biskupów nie ograniczył się do przypomnienia wszystkim teologom o odpowiedzialności za słowo — o czym wyżej była mowa — ale w tym samym celu skierował do Ojca św. wniosek w wielkim stylu nowy: *by została ustanowiona komisja teologiczna — złożona z teologów różnych szkół, mianowanych na czas ograniczony, odznaczających się mądrością i cieszących się sławą naukowości, a pochodzących z różnych części Kościoła tak Zachodniego jak Wschodniego — której zadaniem byłoby — z zachowaniem wolności nauki zgodnej z prawem, legitima libertate scientifica servata służyć, pomocą Stolicy Świętej a w szczególności Kongregacji do spraw wiary, zwłaszcza w odniesieniu do zadań doktrynalnych większego znaczenia*⁷.

Członków Komisji teologicznej mianuje papież spośród tych, którzy przedstawią konferencje krajowych episkopatów. Te z kolei kierują wprzód zapytanie do Wydziałów Teologicznych, którzy teologowie posiadają wymagane przymioty do członkostwa. Zasiadający w Komisji winni zaś łączyć głęboką wiedzę naukową z mądrością i roztropnością życiową; sama wiedza nie wystarczy. Wniosek synodu postuluje, by Komisja była prawdziwie przedstawicielką całej teologii całego Kościoła, i dlatego domaga się, by zasiadali w niej nie tylko przedstawiciele różnych szkół teologicznych, ale także geograficznie różnych części Kościoła, tak z Zachodu jak z Wschodu. Jej zadaniem będzie pomóc Stolicy Świętej w rozwiązywaniu trudniejszych zagadnień doktrynalnych.

Synod, wierny sobie, jeszcze raz podkreśla, że w pracach tej Komisji winna być zachowana uprawniona wolność naukowa. Jeśli uwzględnimy, że zasiadać w niej będą przedstawiciele różnych szkół zamysł synodu stanie się od razu jasny: w obrębie Komisji winny się ścierać ze sobą poglądy różnych szkół teologicznych; taka rzetelnie naukowa i wolna dyskusja przygotowuje wszechstronnie zajęcie doktrynalnego stanowiska przez Stolicę Świętą, zwłaszcza w zagadnieniach naukowych a ważnych, na które źródła objawienia nie dają gotowej odpowiedzi. Poparcie udzielone przez synod dyskusjom między różnymi szkołami teologicznymi jest oznaką ducha nowej epoki: Kościół dialogu z niekatolikami nie może nie popierać dialogu między teologami różnych szkół.

Wniosek o utworzenie Komisji teologicznej jest nie tylko oznaką nowego stylu, ale także mistrzowskim pociągnięciem taktycznym. Utworzenie prawdziwie reprezentatywnej Komisji międzynarodowej odbierze ośrodkom pozaryzmskim powód do utyskiwań na nie-

⁷ tamże s. 11—12.

docenianie przez Stolicę Apostolską, a udział w pracach Komisji sprawi, że teologowie całego świata staną się rzeczywiście współodpowiedzialni za kształtowanie się doktryny katolickiej; to zaś pogłębi w nich poczucie odpowiedzialności, o które woła synod i Kościół.

Omówione wyżej inicjatywy synodu w sprawach doktrynalnych pozwalają na całkowicie pozytywną ocenę instytucji synodu: gdyby pierwszy w dziejach Kościoła synod biskupów nic innego nie zdziałał poza bardzo roztropnym i nowym ustawieniem zagadnień doktrynalnych, już przez to samo dowiódł, że jest instytucją pożyteczną, którą należało powołać do życia.

Jeśli inicjatywa twórcza synodu nie była tak wielka w sprawie reformy liturgii, kodeksu prawa kanonicznego, i struktury seminariów duchownych oraz Wydziałów Teologicznych, było to zasługą komisji, powołanych do ich przeprowadzenia: nowy styl idący naprzeciw wymaganiom czasu, był w ich projektach tak widoczny, że synod biskupów nie znalazł nic istotnego do dorzucenia.

Zjawiłem się w Rzymie, gdy synod już zaaprobował przedstawione mu projekty reformy prawa kanonicznego oraz struktury nauczania w seminariach duchownych i Wydziałach Teologicznych, a na ustach wszystkich była *Missa normativa*, czyli msza wzorcowa, odprawiona w kaplicy sykstyńskiej dnia 24. X. 1967 r. dla członków synodu biskupów. Jej układ, *ordo Missae*, był — w części poprzedzającej kanon — zupełnie nowy i odbiegał nie tylko od obrządku rzymskiego: miał aż 3 czytania, z Starego Testamentu, z Listów, z Ewangelii, a wszystkie modlitwy tzw. małego kanonu, na ofiarowanie, zostały skreślone; również kanon Mszy wzorcowej dopiero od *per ipsum et cum ipso* podejmował modlitwy kanonu rzymskiego, a poprzedzająca część modlitwy eucharystycznej, bardzo piękna, zaczerpnięta była z Tradycji apostoelskiej św. Hipolita († 235/236). Układ Mszy wzorcowej miał przejść do przyszłego mszału rzymskiego, przygotowanego przez Radę dla wykonania konstytucji o świętej liturgii. (*Consilium ad exequendam constitutionem de Sacra Liturgia*). Według tego nowego układu już odprawiały się Msze św., na próbę, w diecezji Lugano w szwajcarskim Tessynie; i to całkowicie w języku włoskim.

Ta sama Rada dostarczyła również członkom synodu całkowity układ przyszłego brewiarza na jeden tydzień, mianowicie na dni od 12 do 19 listopada 1967, aby nad przyjęciem reform przygotowanych przez Radę głosowali z pełną znajomością sprawy.

Jednak podczas synodu podawano sobie z ust do ust wiadomość, jakoby Msza wzorcowa nie znalazła uznania w oczach synodu i jakoby nie podobały się szczególnie melodie do śpiewów, archaizujące, oparte na pentatonice, prymitywne. W rzeczywistości biskupi z synodu zgłosili zastrzeżenia jedynie co do szczegółów; uważali,

że wprowadzenie aż trzech czytań nadmiernie przedłuży Mszę św. tak, że braknie czasu na homilię. W zasadzie zaaprobowali zaś zarówno układ Mszy wzorcowej jak i brewiarza, tak że już dzisiaj wiadomo, jak dalece przyszła Msza i przyszły brewiarz obrządku rzymskiego różnić się będą od dzisiejszej swej postaci.

Jeśli poddamy ocenie posoborowe ustawodawstwo liturgiczne oraz projekty przedstawione na synodzie przez Radę dla wykonania konstytucji o świętej liturgii, dojdziemy do dwóch oczywistych wniosków. Dopiero posoborowe ustawodawstwo realizuje coraz to w szerszym zakresie zasadę, że liturgia przeznaczona dla ludu winna być przez lud rozumiana. Jesteśmy świadkami, jak języki narodowe coraz bardziej wypierają łacinę, a zjawisko to wydaje się nieodwracalne wobec tego, że znajomość łaciny w całym świecie staje się coraz mniejsza. Ale omówiony wyżej projekt Mszy wzorcowej i przyszłego brewiarza zdradza jednak ponadto nowy styl, który dowodzi, że duch nowej epoki kieruje pracami Rady dla wykonania konstytucji o świętej liturgii.

Układ Mszy św. obrządku rzymskiego, będący dzisiaj w użyciu, jest właściwie dziełem historycznego przypadku. Jemu przypisać należy, że do niedawna oprócz ewangelii dnia mieliśmy jeszcze drugą tzw. ostatnią ewangelię; jemu zawdzięczamy modlitwy na ofiarowanie, dublujące modlitwy kanonu, które do liturgii rzymskiej dostały się z liturgii gallikańskiej. Reforma liturgiczna, podjęta przez sobór trydencki, ograniczała się do usunięcia niezdrowych przerostów. Pierwsze kroki posoborowej reformy, takie jak skreślenie ostatniej ewangelii, psalmu *Judica me* i modlitwy *Placeat tibi*, mogły nasuwać obawę, że pójdzie ona w ślady trydenckie i będzie jej drugim wydaniem. Tymczasem przedstawiony synodowi biskupów układ Mszy wzorcowej i brewiarza jest tworem zasadniczo nowym, a nie ulepszonym wydaniem dotychczasowych układów. Otrzymamy niebawem właściwie nowy brewiarz, a nie przeróbkę dzisiejszego. Będąca w toku reforma liturgiczna nie jest więc drugim wydaniem trydenckiej.

Po wtóre, układy Mszy i brewiarza, przedstawione synodowi, odznaczają się tym, że z naukową metodycznością realizują cel, do którego zostały przeznaczone: układ Mszy wzorcowej został w całości tak pomyślany, by wyrazić jej unaocznic wiernym znaczenie sprawowanej tajemnicy wiary oraz wciągnąć wiernych do czynnego udziału w liturgii mszalnej; przyszły brewiarz jest konsekwentnie tak układany, by był modlitewnikiem kapłanów duszpasterzy oraz księgą czytań duchownych. Związek z officjum chórowym zakonników zostanie zerwany; zniknie nawet nazwa jutrzni, matutinum, a jej miejsce zajmie nazwa officjum lectionis, godzina czytań. Duszpasterz nie może poświęcić na modlitwę tyle samo czasu co zakonnik, wolny od duszpasterskich zajęć: dlatego psalterz odmawiany będzie w cyklu miesięcznym, a nie tygodniowym; dlatego godzina brewiarza będzie się składać najwyższej

z trzech psalmów, a liczba godzin zostanie zredukowana do pięciu. Będziemy więc mieć: godzinę czytań, laudesy, godzinę pośrednią, nieszpory i kompletę; a laudesy, nieszpory i kompleta będą tak ułożone, że będą miały charakter modlitw porannych względnie wieczornych. Czytania będą tylko dwa: z Pisma św. i Ojców, względnie — w uroczystości świętych — z Pisma św. i hagiograficzne. W okazowym doborze czytań na jeden tydzień listopada, jaki otrzymali do wglądu członkowie synodu, widać pedantyczną staranność o to, by każde czytanie zawierało bogatą treść, zachęcającą do rozmyślenia. Zrezygnowano z dotychczasowej lektury urywków wszystkich ksiąg Pisma św. według kolejności, jaką zajmują w kanonie. Ta zaś metodyczność jest charakterystyczną cechą epoki, w której żyjemy. Czy wiek XX nie jest powszechnie uważany za wiek panowania nauk? A nie ma nauki bez metody.

Kiedy przybyłem do Rzymu, synod biskupów już uporał się z zagadnieniami reformy studiów kościelnych oraz prawa kanonicznego. O tych sprawach nie będę się szerzej rozwodził dlatego, że w tej pierwszej części studium chcę przedstawić własne refleksje zrodzone z własnych doświadczeń. Muszę jednak wspomnieć o tym, że bezpośrednio po soborze liczone, iż prace nad reformą prawa kanonicznego potrwać trzy lata, a w październiku 1967 r. było już pewne, że zabiorą co najmniej siedem lat. Albowiem pierwotnie myślano jedynie o dostosowaniu istniejących przepisów kanonicznych do ustawodawstwa soborowego, a w ciągu prac nad reformą okazało się, że należy od podstaw przebudować prawo kanoniczne, jeśli jego reforma na dłuższy okres czasu ma być pożyteczna Kościołowi. Okazało się także, iż podstawy prawa kanonicznego należy poszerzyć o dwie nowe zasady, które dobrze zdały egzamin w nowoczesnym ustawodawstwie świeckim. Jest to *principium subsidiaritatis*, pociągające za sobą większą autonomię biskupów, oraz instytucji trybunałów administracyjnych dla obrony jednostki przed samowolą rządcy. Oparcie prawa na nowych zasadach, to również znak nowego stylu i nowej epoki.

Kraków

KS. IGNACY RÓŻYCKI

Ks. Włodzimierz Wielgał, Łomża

WIARA W STARYM TESTAMENCIE W ŚWIETLE FILOLOGII I TEOLOGII

Czym jest wiara? Jaką treść wyraża słowo „wierzyć”? czy wierzyć znaczy tyle, co przyjąć rozumem za prawdę wszystko, co Bóg objawił, jak głosił Sobór Trydencki a potem Watykański I¹, kładąc

¹ Por. określenia wiary podane przez Sobory: Trydencki i Watykański I, Dz 798, 1789.

akcent na stronę intelektualną w wierze? czy też przeciwnie, przez wiarę należy rozumieć powierzenie się całego człowieka Bogu z własnej, wolnej decyzji, jak zdaje się ujmować wiarę Sobór Watykański II, podkreślając w niej bardziej akt posłuszeństwa?² W ten sposób Vaticanum II zdaje się bardziej skłaniać do koncepcji św. Pawła³. Które z tych ujęć jest bliższe rzeczywistości? Odpowiedzi na postawione pytanie należy szukać najpierw na drodze analizy filologicznej, celem zapoznania się z językiem i terminologią St. Testamentu. W drugim etapie analiza tekstu pozwoli uwypuklić główne elementy, składające się na treść wiary.

1. Analiza słowna

Podstawowy rdzeń w języku hebrajskim, od którego pochodzi słowo „wierzyć” jest *'aman* i oznacza: być mocnym, godnym zaufania, pewnym⁴. St. Testament używa tego terminu tylko w formie „kal” jako *'omen*⁵ na określenie tego, kto opiekuje się dzieckiem, troszczy się o nie, żywi je i pielęgnuje (por. 4 Krl 10, 1. 5; Rt 4, 16 itp.). Stąd wydaje się, że tym słowem określa się czynność noszenia dziecka w ramionach matki czy karmicielki⁶.

Większą możliwość wyjaśnienia terminu *'aman* daje osnowa „nifał”, którą St. Testament posługuje się w celu wyrażenia stanu, cechy lub wartości danej osoby czy rzeczy. I tak Iz 22, 23. 25 mówi o gruncie trwałym, pewnym czyli nadającym się pod budowę. O wodzie ciągle płynącej mówi się, że jest trwała (por. Iz 33, 16; Jer 15, 18; Oz 5, 9); na Izraela spadną plagi nieustępliwe i choroby długotrwałe (por. Pp 28, 59). Rdz 42, 20 używa terminu *ne'ëman* na określenie pewności i prawdziwości słowa. Jahwe zbuduje dom trwały (por. 1 Sm 2, 35; 25, 28). Trwałość królestwa i dynastii podkreślają 2 Sm 7, 16; 3 Krl 11, 38. Zatem *ne'ëman* wyraża wewnętrzną moc, stałość, solidność danej rzeczy, która wobec tego może budzić zaufanie, pewność i poczucie bezpieczeństwa.

Podobne znaczenie posiada *ne'ëman* w zastosowaniu do osób. Bóg domaga się od Izraela szacunku i posłuszeństwa dla Mojżesza, ponieważ uznaje go za wiernego: (por. Lb 12, 7). 1 Sm 22, 14 nazywa Dawida „wiernym sługą”; Jahwe obiecuje ustanowić kapłana wier-

² Por. *Dei Verbum*, n. 21.

³ Por. ks. W. Gawlik, *Współczesna dynamika wiary*, Znak XX (1968) 411.

⁴ Por. L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 60.

⁵ Por. tamże, 60; A. Weiser, *Pistis*, w: G. Kittel, ThWNT, Stuttgart 1966, t. IV., 183.

⁶ Por. P. Michalon, *La foi recontre de Dieu engagement envers Dieu dans l'Ancien*, NRTh LXXV (1953), 589; A. Weiser, art. cyt., w: ThWNT, t. VI, 183; A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Leiden 1885, 11; por. Lb 11, 12; Iz 60, 4.

nego, który będzie postępował według myśli bożej (por. 1 Sm 2, 35); posłaniec powinien być wierny wobec polecenia (por. Prz 25, 13; 13, 17). 1 Sm 3, 20 stwierdza rzeczywistość powołania Samuela na proroka. O świadkach odznaczających się wiernością, prawdziwością zeznania mówi Iz 8, 22; Jer 42, 5; Prz 14, 5⁷. Nehemiasz przekazuje nadzór nad składnicami świątyni ludziom uczciwym, godnym zaufanie (por. Neh 13, 13).

Z przytoczonych wyżej wypowiedzi wynika, że *ne'ēmān* wyraża, przymiot, cechę (lub zespół cech), dzięki którym dana osoba posiada zdolność pełnienia powierzonych funkcji, najczęściej zaś podkreśla jakąś sprawność moralną⁸, zalecając daną osobę jako godną zaufania. Według E. Pfeiffer'a⁹ *ne'ēmān* wykazuje tendencję w kierunku udzielenia określonego dobra. Skoro tak, to *ne'ēmān* akcentuje wewnętrzną energię, moc, dzięki którym taka dążność może mieć uzasadnienie. Tendencja ta jest możliwa również z racji zdolności łączenia się wymienionego słowa z innymi pojęciami, jak np. z *lēb* (serce), *rūāh* (duch). Wtedy elementem materialnym jest np. *lēb*, czynnik zaś formalny stanowi *ne'ēmān* lub *ēmet* (prawda, wierność). Wobec tego *lēb ne'ēmān* (por. Neh. 9, 8; również Ps 78, 8. 37; Prz 11, 13) wyraża wewnętrzną postawę człowieka do Boga, jego stosunek do Stwórcy, polegający na gotowości wykonania nie jednego aktu, ale dotyczy spełnienia wszystkich bożych poleceń.

Do tej grupy należy również słowo *āmēn*¹⁰. Określa ono postawę człowieka wobec czujegoś rozkazu, życzenia, jakiejś rzeczywistości. *'āmēn* z racji swego dwuaspektowego charakteru od strony obiektywnej wyraża teoretyczne rozeznanie, zrozumienie i potwierdzenie jakiejś wiadomości, rzeczywistości lub sytuacji przez tego, kto wypowiada *'āmēn* oraz od strony subiektywnej podkreśla osobiste, pozytywne i nieodwołalne zaangażowanie się w poznaną sprawę wraz z przyjęciem wszystkich stąd wynikających konsekwencji (por. Pp 27, 15-26; 3 Krl 1, 36; 1 Krn 16, 36; Jer 28, 6).

St. Testament używa słów *'āmēn*, *'ēmet*, *ne'ēmān* (*ēmūāh*) również w odniesieniu do Boga. Bóg jest tym, który nie zawodzi, dotrzymuje wierności, na którym można polegać. Myśl tę uwypukla bardziej przenośnia skały, w pojęciu której kryją się cechy nienaruszalności, mocy, stałości. *On Skałą, doskonale jest Jego dzieło, ponieważ wszystkie Jego drogi są słuszne, On jest Bogiem wiernym, a nie zawodnym, On jest sprawiedliwy i prawy* (Pp 32, 4)¹¹. Skoro autor

⁷ Por. A. Weiser, *Glauben im Alten Testament*, w: Beer Festschrift, Stuttgart 1935, 89.

⁸ Por. Quell, *Der alttestamentliche Begriff 'ēmet*, w: ThWNT, Stuttgart 1953, t. I., 233.

⁹ Por. Glaube im Alten Testament, ZAW LXXI (1959), 151; A. Schlatter, dz. cyt., 21.

¹⁰ Por. A. Greiff, *Das Gebet im Alten Testament*, Münster 1915, 76.

¹¹ Teksty podaje według własnego tłumacza z języków oryginalnych.

nazywa Jahwe „Skałą”, przeto Bóg jest tym, który nie chwieje się, jest stały, tzn. niezmienny. Jahwe jest niezmienny w swoim działaniu, ponieważ działa zgodnie ze swoją istotą. Ten zaś, kto działa zgodnie ze swoją istotą, jest wierny sam sobie. Zatem *'ēmūnāh* w paralelizmie skały wyraża przymiot niezmienności Boga. Dlatego tylko przez wiernego Boga można błogosławić i przysięgać (por. Iz 65, 16), On bowiem jest świadkiem prawdziwym i wiernym (por. Jer 42, 5). Izrael powinien uznać, że Jahwe jest Bogiem wiernym (por. Pp 7, 9; 49, 7). Wierność Boga podkreślają Psalmi, np.: 25, 10; 30, 10; 31, 6 itd. Bóg dowodzi wierności w niezawodnym spełnieniu swoich obietnic (por. 3 Krl 8, 26; 2 Krl 1, 19; 6, 17). Jego przymierze i słowo posiadają charakter trwałe (por. Ps 93, 5; 132, 11; Iz 55, 3; Ps 89, 29).

Podobnie też ustawy Jahwe są pewne, niezawodne dlatego, że ustalone są na wieki w prawdzie i mocy (por. Ps 111, 7n; 19, 8). Do istoty niezawodnego spełnienia się Bożych przyrzeczeń należą groźby i kary, które dotkną Izraela (por. Oz 5, 9; Pp 28, 59; Dn 9, 4-19).

Niezmiennność Boga, trwałość Jego słowa i dzieł są podstawą do całkowitego zawierzenia Bogu. Na Jahwe można polegać, ponieważ On nie zawodzi. Tę postawę wyraża słowo *'āmān* w osnowie przyczynowej „hifil” o brzmieniu *he'ēmin*¹². Słowo to jednak nie wyraża wyłącznie postawy człowieka względem Boga¹³. Na podstawie tekstów można stwierdzić użycie *he'ēmin* w znaczeniu potocznym, wyrażające stosunek człowieka do jakiejś wiadomości. Patriarcha Jakub nie dowierzał swoim synom, którzy z Egiptu przynieśli wieść o życiu Józefa (por. 1 Sm 27, 12; królowa Saby nie wierzyła wieściom krążącym o czynach i mądrości Salomona (por. 3 Krl 10, 7; 2 Krn 9, 6), dopóki sama nie sprawdziła, na ile one posiadają podstawę w rzeczywistości. W tym samym znaczeniu słowa tego używają: 2 Krn 32, 15; Sdz 11, 20; Jer 12, 6 i inne.

Na podstawie tego, co wyżej zostało powiedziane, można stwierdzić, że *he'ēmin* wyraża dwojaką relację. Jedną z nich można by nazwać relacją obiektywną, drugiej natomiast należałoby nadać miano relacji subiektywnej. Relacja obiektywna uwypukla istnienie rzeczowego stosunku pomiędzy jakimś pojęciem a rzeczywistością, tzn. że poznane pojęcie posiada obiektywne uzasadnienie, podstawę w rzeczy; natomiast od strony subiektywnej zachodzi właściwe ustosunkowanie się podmiotu do przedmiotu wiary. Skoro zaś St. Testament słowa *he'ēmin* używa zawsze na wyrażenie stosunków międzypersonalnych, to z tego wynika, że *he'ēmin* odnośnie do strony obiektywnej wyraża, iż dana osoba na tyle godna jest wiary, na ile to, co sama reprezentuje oraz co mówi, ma uzasadnienie w rzeczywistości. Natomiast od strony subiektywnej *he'ēmin* podkreśla, że uwierzyć (lub nie) czymś

¹² Wiedzieć z pewnością, mieć wiarę, wierzyć, zawierzyć, ufać; por. L. Koehler, dz. cyt., 61.

¹³ Por. E. Pfeiffer, art. cyt., 151.

słowom albo czynom znaczy tyle, co zająć właściwą postawę wobec samej osoby (por. Wj 4, 1. 8 n; Prz 14, 15; Iz 51, 1; Hab 1, 5).

Użycie słowa *he'ëmin* w znaczeniu religijnym wyjaśnia relację, jaka zachodzi między Bogiem a człowiekiem w sensie, że człowiek poznaje i uznaje działanie Boże i Jego samego oraz oddaje się Mu w poczuciu pełnego zaufania. Abraham dlatego uwierzył w Jahwe (por. Rdz 15, 6), ponieważ poznał plan Jahwe oraz Jego obietnice. Przez swoje działanie Jahwe sprawił, że Izrael uwierzył Mu (por. Wj 14, 31). Jahwe wybiera świadków, którzy mają poznać, uwierzyć i zrozumieć, że tylko On istnieje (por. Iz 43, 10). Z tego wynika, że między Bogiem i człowiekiem zachodzi relacja polegająca na wzajemnej wymianie działań. Na inicjatywę Bożą człowiek powinien odpowiedzieć całkowitym zawierzeniem Mu. Skoro Bóg objawia swoją wierność, sprawiedliwość, świętość, łaskawość, to człowiek przez *he'ëmin* uznaje dobrodziejstwa Boże oraz prawa i wymagania, jakie Bóg człowiekowi stawia. Pismo św. St. Testamentu nigdzie nie stosuje słowa *he'ëmin* w odniesieniu do bożków. Wobec tego termin ten wyraźnie podkreśla moment wykluczalności w wierze, czyli obowiązek uznania tylko jednego Boga wraz z odrzuceniem czci tego wszystkiego, co Bogiem nie jest.

Dokonana analiza słowa *'āmān* ujawnia złożoność hebrajskiego terminu „wierzyć”. *He'ëmin*, jako pochodne, zawiera w sobie treść wielu poprzedzających je terminów, co uniemożliwia jednoznaczne oddanie tego słowa w nowożytnych językach. Z drugiej strony język hebrajski w jednym słowie oddaje bogactwo treści pojęcia wiary, jak prawda czy też stałość, pewność, solidność, jej moc oraz to, co można by nazwać stroną dynamiczną wiary, a więc jej zdolność rozwojową wraz z tendencją ogarnięcia swym wpływem całego ludzkiego życia w celu ustawienia go w kierunku do Boga.

2. Elementy pojęcia wiary

Stary Testament w licznych tekstach podkreśla konieczność poznania Jahwe (por. np. Pp 7, 9; 8, 3; Ps 76, 2; Iz 1, 3; Oz 2, 22; Jer 7, 28). Szczególną wagę w tej dziedzinie posiada świadectwo Deutero-Izajasza, nieznanego z imienia Proroka z końca niewoli babilońskiej, duchowego ucznia Izajasza, który zwłaszcza w rozdziałach 42 i 43 wiąże wiarę i stwórcze działanie Jahwe z wiarą zbawczą¹⁴, podając przez to syntezę teologicznej myśli. Programową dewizę stanowi rozdział 43, 8—13¹⁵, który dowodząc, że tylko Jahwe jest Bogiem niosącym zbawienie, powiada, iż Jahwe wybiera lud izraelski na świadka, który ma głosić istnienie jedyne Boga oraz Jego dzieła.

¹⁴ Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1961, t. I., 141.

¹⁵ Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments. II: Gott und Welt*, Stuttgart 1961, 197.

Istotnym tu jest wiersz 10: *Wy jesteście moimi świadkami — orędzie Jahwe — i sługami moimi, których wybrałem ze względu na to, abyście poznali i uwierzyli mi oraz zrozumieli, że tylko ja jestem, przede mną nie było utworzonego Boga i po mnie nie będzie.* Autor mówi tu o świadkach i sługach samego Jahwe: *Wyście moimi świadkami i sługami moimi* por. też Iz 43, 12; 44, 8). Z tymi świadkami nie mogą się zmierzyć inne ludy, aby słowem, *'emet* (prawda) mogły potwierdzić rzeczywistość dzieł swoich bóstw (por. w. 9). Charakterystyczną cechą świadków Jahwe jest wiara w istnienie jedynego Boga, której posiadanie jest obowiązkiem. Jednakże według Deutero-Izajasza wiarę tych świadków ma poprzedzić poznanie Jahwe. Poznanie jest koniecznym warunkiem rzetelnego świadectwa. Skoro obowiązkiem Izraela jest dawanie świadectwa o swym Bogu, przeto powinien Go poznać.

Troska Jahwe o poznanie Go jest nader wyraźna. Bóg daje się poznać przez swoje dzieła, przez moc, potęgę, wierność swoim obietnicom (por. np. Pp 7, 7—9). O takie poznanie Jahwe nieustannie zabiega (por. Wj 4, 1. 5. 39; 14, 31; Ps 46, 11; Oz 4, 1 itp.). Niejednokrotnie Jahwe wyraża skargę pod adresem swego ludu, że zaniedbuje poznanie Boga na ziemi (por. Jer 4, 22; Iz 1, 3). W skardze na brak poznania Jahwe powołuje się na swe ojcowskie uczucia względem wybranego ludu, którego na ramionach swych dźwiga (por. Oz 11, 3). Zapobiegliwość Jego ma charakter wychowawczy, jakby ojca względem syna (por. Pp 8, 5), aby naród mógł poznać, że nie może polegać na swoich siłach: *Jahwe utrafił cię, dopuścił głód, żywił cię manną, której nie znałeś ty ani twoi ojcowie dlatego, abyś poznał, że nie chlebem jedynie żyje człowiek, ale człowiek żyje wszelkim słowem, które pochodzi z ust Jahwe* (Pp 8, 3).

Należy zaznaczyć, że poznanie w języku biblijnym, wyrażone terminem *jāda'*¹⁶, posiada właściwą sobie treść w sensie bezpośredniego doświadczenia działania bożego (por. np. Iz 1, 3). Takie wyrażenia jak: „Ci, którzy Go znają” (por. Ps 36, 11; 84, 4; Jer 4, 22), czy też: „którzy znają Jego imię” (por. Ps 9, 11) oznaczają wiernych Jahwe czyli oddających Mu cześć¹⁷. Skoro Jahwe dał się poznać przez swe czyny, to poznanie ze strony człowieka polega na uznaniu tych dzieł (por. Pp 11, 2—9; Oz 11, 1—4 itp.), na oddaniu hołdu Stwórcy, posłuszeństwie i przywiązaniu siebie do Niego (por. Jer 2, 8; 1 Sm 22, 12; Oz 2, 22).

Z kolei nasuwa się pytanie, jaki jest stosunek tak pojętego poznania do wiary? O ile to poznanie ma związek z wiarą i na czym polega? Zawarte u Iz 43, 10 zestawienie słów: „abyście poznali

¹⁶ Por. R. Bultmann, *ginoskō*, w: ThWNT, Stuttgart 1953, t. I., 696—697.

¹⁷ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, t. II., 103.

i *wwierzyli* oraz *zrozumieli*”, wydaje się, że nie jest przypadkowe, lecz podkreślają relację zachodzącą między poznaniem i wiarą. Można ją nazwać „relacją zależności”. Znaczy to, że poznanie leży niejako u podłoża wiary, jest wyjściowym, inicjalnym momentem, bez którego psychologicznie trudno by było wytłumaczyć akt rzetelnej, autentycznej wiary jako świadectwo dane Jahwe wobec innych narodów. W przeciwieństwie do tego, brak poznania Jahwe St. Testament określa jako zaprzepaszczenie wymagań wiary. Dlatego Oz 4, 6 (por. Iz 1, 3) podkreśla, że brak poznania Boga jest przyczyną utraty wiary (por. Oz 4, 1).

Jednakże samo poznanie nie stanowi jeszcze wiary, ponieważ jest ono tylko jednym z czynników warunkujących zaangażowanie się po stronie Boga. Wskazują na to teksty, w których jest mowa o niewierze Izraela. Bóg daje się mu poznać przez cuda, których Izrael jest odbiorcą (por. Ps 25, 9; Lb 14, 22 n), przez dary, jako dowód łaskawości Jahwe (por. Oz 11, 3; Pp 32, 10—14; Iz 5, 1—7 i inne). Mimo to Izrael nie okazuje wiary Bogu (por. Pp 1, 32; 32, 15—21; Jer 5, 1), jak to wymownie wyraża skarga Jahwe w Lb 14, 11: „Jak długo lud ten będzie mną gardził?” Odrzucanie więc przez Izraela wyraźnych dowodów obecności Boga, świadczy, że wiara jest czymś więcej niż poznanie, chociaż już w poznaniu istnieje pewne odniesienie człowieka do Boga.

W przyjęciu przekazanych prawd angażuje się nie tylko strona poznawcza, ale też wolitywna. Jahwe, skierowując słowo, domaga się jego akceptacji, tzn. zastosowania w życiu (por. Wj 4, 31; Lb 14, 11; Pp 9, 23). Są to już wymagania wiary, żądanie wykonania podjętych zobowiązań. Ponieważ wymagania wiary dotyczą wypełniania nakazów Jahwe¹⁸ (por. Pp 1, 26; Jer 9, 1—2), przeto na pierwszy plan wysuwa się moment posłuszeństwa.

Ten, kto wierzy, „słucha głosu Jahwe” (por. Pp 9, 23), czyli jest Mu posłuszny. Posłuszeństwo cieszy się specjalnym błogosławieństwem i łaskawością Boga, jak to wymownie stwierdza obietnica dana Abrahamowi: „Za pośrednictwem twego potomstwa będę błogosławić wszystkim ludom ziemi, dlatego, że usłuchałeś mego głosu” (Rdz 22, 18). Wiara jest niejako wsłuchiowaniem się w głos Jahwe, w Jego nakazy, słowa z całą gotowością wypełnienia ich (por. Jer 7, 27 n; Wj 4, 1. 9).

Rysują się tu dwa aspekty posłuszeństwa wiary. Pierwszy z nich można by określić jako wewnętrzną postawę, polegającą na gotowości przyjęcia tego, co pochodzi od Boga (por. Ps 119, 66). Drugim aspektem jest posłuszne wypełnienie słowa (por. 4 Krl 17, 14; Pp 4, 30). To posłuszeństwo słowu jest wyrazem wierności względem

¹⁸ St. Testament utożsamia mądrość człowieka ze znajomością prawa Jahwe i wypełnieniem go. Prawo nadaje mądrości pełnię; por. G. Ziener, *Weishait — Klughait* —, w: BthW, Graz² 1962, t. III., 1213.

Boga (por. Pp 9, 23; Ps 78, 8; Oz 3, 21; Jer 7, 28), które stawia się wyżej niż składanie ofiar (por. 1 Sm 15, 22 n; Oz 6, 6). Podobnie Izajasz z naciskiem podkreśla: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (7, 9b). Posłuszeństwo cechuje każdego wiernego sługę (por. Lb 12, 7; 1 Sm 22, 14), który „nie wadzi się”, lecz pokornie poddaje się woli swojego Pana (por. Mich 6, 8; Rdz 22, 18; Wj 24, 7 itp.) tak, że „słuchać Jahwe” i „wierzyć Jego słowu” są wyrażeniami paralelnymi (por. Pp 9, 23; Wj 4, 1. 8nn; Ps 10t, 12. 24; 119, 66).

Wiernego sługę cechuje nie tylko posłuszeństwo, ale także bojaźń Jahwe (por. Lb 12, 7; 1 Sm 22, 14 itp.). Według Deuterono-Izajasza bojaźń jest niejako motywem posłuszeństwa: „Kto między wami boi się Jahwe, niech słucha głosu Jego sługi...” (50, 10). Syr 1, 14 mówi, że bojaźń jest początkiem mądrości u tych, którzy wierzą od urodzenia. Izajasz zestawia obok siebie *da'at* oraz *jir'e'at* (por. 11, 2), które mają cechować przyszłego Mesjasza. Poznanie Jahwe oraz Jego bojaźń są stałym przedmiotem nauczania Proroków jako główne elementy religii izraelskiej¹⁹. A ponieważ wiara jest inicjalnym momentem życia religijnego, przeto związek wiary z bojaźnią bożą wydaje się oczywisty. Wydaje się, że przez bojaźń, jako przez element o charakterze praktycznym, przejawia się życie wiary. Stąd w przeciwieństwie do poznania, które można by określić jako element konstytutywny wiary, posłuszeństwo i bojaźń należałoby nazwać elementami funkcjonalnymi. Celem poznania bowiem jest ustalenie i uznanie tego, w co człowiek ma wierzyć, natomiast posłuszeństwo i bojaźń boża są jakby narzędziami, przy pomocy których ujawnia się jej sprawność.

Do elementów funkcjonalnych wiary Procksch zalicza również zaufanie. I tak Ps 78, 22 głosi: *Nie uwierzyli w Boga i nie zaufali w Jego pomoc (dosłownie: w Jego zbawienie)*. Paralelizm tego wiersza daje podstawę do twierdzenia, że zaufanie kryje się jakby w wewnętrznej strukturze wiary, która skłania człowieka do oddania się Jahwe, ponieważ On jest mocą, stałością. On jest „Skalą” (por. Pp 32, 4. 15). Kto na tej Skale się oprze, tj. uwierzy, nie może się potknąć (por. Iz 28, 16). Wiara więc jest ufnym oddaniem się pod opiekę uważną i pewną, uzasadnioną siłą ramion, które podtrzymują (por. np. Wj 19, 4).

Tu jednocześnie rysuje się różnica pomiędzy zaufaniem a wiarą. Wydaje się, że zaufanie, będąc konsekwencją poznania Boga i doświadczenie Jego mocy i wierności, jest stopniem przygotowującym człowieka do oddania się Bogu; jest ono jakby „otwarcie drzwi” dla wiary. Z chwilą obudzenia aktu wiary rolę, jaką spełniało zaufanie, przejmuje wiara już nie jako przejściowy, jedynie psychologiczny zwrot ku poznanemu dobru, lecz jako realny, trwały zwią-

¹⁹ Por. O. Procksch, *Kommentar zum Alten Testament. Jesaja I*, Leipzig 1930, 153; P. van Imschoot, dz. cyt., t. II, 98.

zek między Bogiem i człowiekiem. Stąd wiara jest czymś więcej niż zaufaniem i wobec tego nie utożsamia się z nim, choć go nie wyklucza. Na gruncie istniejącej wspólnoty człowieka z Bogiem nadal trwa poczucie pewności i bezpieczeństwa, gdyż Pan jest „opoką serca i udziałem na wieki” (por. Ps 73, 26). Poprzez funkcjonalny element zaufania wiara ujawnie swoją dynamikę, angażując wolę człowieka do właściwych jej aktów w zakresie życia religijnego. Charakterystyczny zwrot u Iz 7, 9b: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoiacie się”, w kontekście historycznym posiada specyficzną wymowę. Według koncepcji Izajasza lęk Achaza (por. 7, 1n) i ufność w ludzką pomoc są skutkami braku wiary. Stąd Prorok sięga do sedna zagadnienia i wskazuje na źródło religijnego życia, ra wiarę w Jahwe. Wiara jest nie tylko zaufaniem, lecz, ponieważ wiąże człowieka z Bogiem, staje się nowym sposobem istnienia²⁰, które wyklucza wszelką niepewność.

Faktem mocno podkreślanym w księgach objawionych jest to, że Jahwe dał znać o sobie. On pierwszy zwraca się do człowieka celem nawiązania z nim wspólnoty (por. Rdz 3, 8; 4, 9; 12, 1nn; Wj 3, 7nn itd.). Jahwe pragnie wybrać sobie lud, który by wyłącznie należał do Niego. (por. Pp 7, 6). To Boże „wychodzenie” człowiekowi naprzeciw dokonuje się przez czyny i słowa. Przede wszystkim Jahwe daje się poznać przez swoje czyny (por. np. Pp 1, 31; 4, 3—8. 32—38), w których odsłania się swoją istotę i swoją wolę. Podobnie też i słowo boże posiada skuteczną moc i cechę działania²¹. Na ten temat wyraźnie mówi Iz 55, 10n.

Zatem słowo Boże, skierowane do człowieka, posiada konkretne zadanie do spełnienia. Zdaje się, że można je streścić w często powtarzanych słowach: „Aby lud uwierzył” (por. Wj 19, 9; 4, 5. 31; Ps 106, 12 i inne). Znamienne dla ksiąg St. Testamentu zwroty: „To mówi Jahwe” (por. 1 Sm 2, 27; Iz 22, 15. 25 itd.), „słowo Jahwe” (por. Wj 24, 4; 34, 27n) mają na uwadze człowieka i Jego stosunek do Boga. Słowa te są „oredziem” (m^eum, por. Iz 37, 34; 43, 12; 66, 2. 22; Jer 1, 15; 8, 13 itd.), które Jahwe skierowuje do człowieka, aby było przyjęte przez wiarę. Pogańskie miasto Niniwa przyjmuje słowo Jahwe, głoszone przez Proroka. Owocem tego przyjęcia jest wiara (por. Jon 3, 5). Abraham wierzy słowom Jahwe, dlatego staje się ojcem ludu z obietnicy (por. Rdz 18, 10; Rz 9, 3), ustanowionego przez słowo Jahwe²².

Posłannictwo słowa, którego skutkiem jest wiara, jest równoznaczne z udzieleniem daru wiary lub „łaski wiary”. Dar ten za-

²⁰ Por. A. Weiser, art. cyt., w: ThWNT, t. VI., 189; O. Loretz, *Der Glaube des Propheten Isaias an das Gottesreich*, ZkTh LXXXII (1960), 171.

²¹ Por. J. Sreiner, *Die Entwicklung des israelitischen Credo*, Concilium 1966, n. 10, 757.

²² Por. L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris⁷ 1950, 27.

wiera wszystkie konieczne elementy łaski. Najpierw pochodzi od Boga, który osobiście angażuje się w udzieleniu daru wiary. Po wtóre Jahwe daje ten dar bez żadnej zasługi ze strony ludu, ponieważ wybiera go sam, dobrowolnie na szczególną własność spośród wielu narodów (por. Wj 19, 5n; Iz 43, 10). Lud wybrany nie może dać od siebie nic, gdyż jest „najmniejszy” między narodami; natomiast motywem wyboru jest wyłącznie „miłość Jahwe” (por. Pp 7, 7n).

Z powyższego wynika, że wiara jest darem, udzielonym człowiekowi przez Boga. Jahwe, zsyłając swoje „źródło i prawdę” (por. Ps 43, 3), stwarza człowiekowi zdolność „słyszenia” Jego słowa. Zdolnością tą jest wiara. Jahwe bowiem wyświadcza „łaskę, komu chce i miłosierdzie, komu się podoba” (por. Wj 33, 19). Dystans, istniejący między Bogiem i człowiekiem, wypełnia wiara jako dar Boży. Jahwe sam kładzie kamień „dobrany, węgielny” (por. Iz 38, 16). Na nim, tj. na fundamencie wiary można budować religijne życie.

Na podstawie tego, co dotąd zostało powiedziane, można by podjąć próbę określenia wiary. Wiara jest całkowitą odpowiedzią człowieka Bogu, który ze względu na swoje działanie i swoje słowo okazuje się godnym uznania.

Łomża

KS. WŁODZIMIERZ WIELGAT

O. Augustyn Jankowski OSB

Z TEOLOGII PREZBITERATU W DOKUMENTACH II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Biblijne jej podstawy

Soborowa teologia kapłaństwa z pewnością zasługuje na szczególne opracowanie w obszerniejszym studium. Niniejszy szkic ma za zadanie wskazać na konieczny punkt wyjścia takiej pracy, na podstawy biblijne. Omawiamy tu głównie paragraf po paragrafie dekret soborowy *Presbyterorum ordinis*, odwołując się tylko w razie konieczności do innych dokumentów Vaticanum II.

Vaticanum II a teologia biblijna

Wymienione w podtytule artykułu podstawy biblijne — to coś więcej niż teksty przytoczone w omawianym dekrete bądź w całości, bądź przez aluzję, bądź tylko przez odsyłacz. Chodzi tu o coś więcej niż tradycyjny w teologii argument „e Sacra Scriptura”. Biblijne podstawy — to teksty opracowane już teologicznie; właśnie takie zawiera nasz dekret. Powszechnie bowiem wiadomo, że Vaticanum II nie tylko przytacza Pismo św. znacznie obficie, niż to

czyniły poprzednie sobory powszechne, lecz nadto korzysta z gotowych osiągnięć nowej dyscypliny teologicznej — teologii biblijnej. Przykładem takiego przejęcia gotowego pojęcia z zakresu teologii biblijnej, a nie z samego tekstu świętego, może być tytuł z „Lumen gentium” określający Kościół — „eschatologiczny lud Boży”. Teologia biblijna jako wyższe piętro egzegezy wznosi się budowana z materiału wyłącznie biblijnego, w przeciwieństwie do dogmatyki. Usiłuje go systematyzować przy pomocy pojęć i kategorii myślenia wyłącznie biblijnych. Widoczne na ostatnim soborze zapotrzebowanie na teologię biblijną ma kilka przyczyn. Tłumaczy się ono nie tylko faktem wyjątkowej żywotności całej bibliistyki, a w jej ramach — teologii, w ciągu ostatnich dziesiątek lat, lecz również i względami duszpasterskimi (zjawisko „odnowy biblijnej”) i ekuumenicznymi (łatwiejszy dialog z braćmi odłączonymi). Postaramy się więc tutaj wskazać również na podteksty teologiczno-biblijne, które wpłynęły na nowe sformułowanie przez Sobór istoty prezbiteriatu, podobnie jak wpłynęły one na określenie istoty Kościoła w konstytucji LUMEN GENTIUM.

Ku nieco odmiennej definicji kapłaństwa

Już we wstępnym § 1 dekretu PRESBYTERORUM ORDINIS znamienne jest ujęcie kapłaństwa jako służby Chrystusowi i udziału w Jego urzędowej posłudze zmierzającej ku rozbudowie Kościoła. W ujęciu tym zarówno Chrystus jak i Kościół otrzymują sformułowania biblijne. I tak: potrójny charakter Chrystusa jako Nauczyciela, Proroka i Króla jest rozwinięciem biblijnego tytułu CHRISTOS (hebr.: hammašiah), w którym to tytule typy pomazańców Starego Testamentu otrzymują swoją szczytną realizację. Przy tym antytyp z Nowego Testamentu, jakim jest historyczny Jezus, przekracza niesłychanie wszystkie swoje typy. Fakt ten szczególnie występuje na jaw, ilekroć Sobór przytacza o Chrystusie-Kapłanie teksty z Listu do Hebrajczyków, tego najbardziej typologicznie opracowanego pisma Nowego Testamentu. Realizacja typów dokonuje się tu z zachowaniem tzw. prawa transpozycji (L. Bouyer) — rzeczywistnienie bowiem jest całkowicie *kata pneuma*. Jędrny ten zwrot biblijny z listów Pawłowych jest śladem rewolucji pojęciowej, jaką przeżyło grono Dwunastu, a potem „Szawel, który i Paweł” oraz wszyscy pierwsi wyznawcy Chrystusa powołani spośród Izraela. Czegoś bowiem brakowało do pełnej realizacji wszystkich zapowiedzi proroków Starego Testamentu, bo oto — według trafnego określenia O.M. — Lagrange’a — „mesjanizm został przepołowiony”. Druga jego połowa, we wszystkich składnikach triumfalna, ma nastąpić dopiero w Wtórnyim Przyjściu Chrystusa chwalebnege, z Paruzją. Trzeba więc było tym dawnym Izraelitom szczególnej interwencji Ducha Świętego, który by dokonał w nich rewolucji pojęć. Polegała ona na tym, że w świetle

przeżyć paschalnych uznali oni nową koncepcję Mesjasza ukazaną przez Jezusa i nowe ujęcie królestwa Bożego na ziemi, realizowane w Kościele.

Podobnie jak Chrystus, tak i Kościół otrzymuje w § 1 nowe określenie. W miejsce klasycznej definicji bellarminowskiej wychodzącej z faktu socjologicznego (władza, wiara, sakramenty), czytamy trzy ściśle biblijne określenia: Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego. Pierwsze z nich stanowi nowotestamentalną transpozycję Izraela, dwa zaś pozostałe są oryginalnymi określeniami św. Pawła, powstałymi również nie bez szczęśliwej inspiracji Starego Testamentu.

Rozdział pierwszy dekretu PO, który nosi tytuł „Kapłaństwo w pośłannictwie Kościoła”, ustala w nowy sposób miejsce kapłaństwa. Wychodzi mianowicie z faktu, że Jezus Chrystus, którego Ojciec poświęcił i posłał na świat” (J 10, 36), przekazał Kościołowi jako swemu ciału Mistycznemu własne *n a m a s z c z e n i e*, dzięki któremu wierni stanowią „święte, królewskie kapłaństwo”, jak to określa św. Piotr (1 P 2, 5. 9). Namaszczenie zaś Chrystusowe uzasadnia Sobór takimi faktami, jak obecność Ducha Świętego podczas teofanii nad Jordanem (Mt 3, 16), mowa Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 18n z przytoczeniem Iz 61, 1n oraz 58, 6), modlitwa pierwotnego Kościoła z Dz 4, 27 oraz fragment kerygmatu św. Piotra w domu setnika Korneliusza (Dz 10, 38). Przy czym pierwsze z miejsc przytoczonych nie zawiera terminu „namaszczenie”. Niemniej poprawnym wnioskiem teologii biblijnej z faktu opisanej przez wszystkich ewangelistów teofanii jest tu pojęcie *i n w e s t y t u r y* mesjańskiej. Natomiast tekst drugi zawierający cytaty z Izajasza jest niezwykle wymowny: *Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ mnie namaścił i posłał mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, niewidomym przejrzenie, abym uciśnionych odsyłał wolnych, abym obwoływał rok łaski od Pana* (Łk 4, 18n). Wzmianki o namaszczeniu Jezusa przez Boga podane w przytoczonych urywkach z Dziejów są już zapewne śladem zastosowania do Niego zacytowanych w mowie nazaretańskiej słów Izajasza oraz słów Ps 2, 2, gdzie mowa jest o buncie pogan przeciw Jahwe i Jeg Pomazańcowi.

Na szersze omówienie zasługuje pojęcie „królewskiego kapłaństwa” z *Prima Petri*. Tekst apostołowy Apostoła do wiernych, a więc do laika, brzmi w całości, jak następuje: *Wy również jako żywe kamienie będziecie wbudowani, jako duchowa świątynia, jako święte kapłaństwo, aby składać duchowe ofiary przyjemne Bogu przez Jezusa Chrystusa... Jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem (tu niektóre przykłady starożytne czytały w oryginale: „królestwem, kapłaństwem), świętym narodem, ludem na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dobroć Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła* (1 P 2, 5. 9). Tekst ten stanowi przykład transponowania typu ze Starego Testamentu na

antytyp w Nowym Testamencie — oczywiście „według Ducha,, (KATA PNEUMA). Św. Piotr bowiem stosuje tutaj do chrześcijan słowa z Iz 43,20n oraz Wj 19,6, które odnoszą się w owych księgach do Izraela. Lud Boży Starego Przymierza miał prawo nazywać się „królestwem kapłanów” — tak bowiem trzeba oddać hebr. MAMLEKET KOHANIM, lub też, jak to czyni św. Jan w Apokalipsie (1,6): „królestwem, kapłanami” (co też potwierdzają, jak widzieliśmy, niektóre przekłady starożytne). Izrael bowiem był ze wszystkich narodów najbliżej Boga, był wyłączną własnością Jahwe jako swego Króla i on tylko składał miłe Mu ofiary. Zwrotu „królestwo kapłanów” już w Księdze Wyjścia, którą cytuje św. Piotr, nie można było tłumaczyć dosłownie, w sensie przyznania obrzędowego kapłaństwa wszystkim poszczególnym Izraelitom. Przeczy temu wyraźnie prawodawstwo Izraela: Tora na wielu miejscach niedwuznacznie postanawia, że godność kapłańska i sprawowanie funkcji z niej wypływających przysługuje wyłącznie potomkom Aarona. Już więc teks typologiczny ST pod piórem św. Piotra jest przenośnią. Odczuwali to dobrze tłumacze starożytni oddając zwrot hebrajski dwoma pojęciami: „królestwo, kapłani lub: kapłaństwo” ¹⁾. Tak samo można rozumieć w Septuagincie zwrot BASILEION HIERATEUMA, traktując pierwszy wyraz jako rzeczownik, a nie przymiotnik, choć również nim może być. Przy tym metaforyczność zwrotu podkreśla tłumaczenie Septuaginty stosując abstrakcyjny rzeczownik HIERATEUMA w miejsce zupełnie konkretnego hebr. pluralis: KOHANIM. Greckie rzeczowniki abstrakcyjne zakończone na „MA” oznaczają zazwyczaj wynik jakiejś czynności. Stąd odcień znaczeniowy zwrotu Septuaginty byłby bliski jakiejś „hierokracji” — królestwa rządzonego przez kapłanów. Wulgata to trafnie oddała w Wj 19, 6 przez „regnum sacerdotale”, podczas gdy w 1 P 2, 9 jest już „regale sacerdotium”. Analogicznie więc do tego wszystkiego, co już zawiera tekst hebr., ST, św. Piotr również nie ma tu na myśli bynajmniej obrzędowego kapłaństwa jako cechy każdego z wiernych, lecz mówi o powszechnym uzdolnieniu całego Ludu Bożego Nowego Przymierza do składania „duchowych ofiar” (PNEUMATIKAS PHYSIAS), i to „przez Jezusa Chrystusa”. Słowa te stanowią przykład reinterpretacji sensu dziejów Izraela w świetle zdarzeń paschalnych, mianowicie, mówią one o sposobie duchowym urzeczywistnienia jego mesjanizmu. W oczekiwaniach bowiem mesjańskich pojęcia „świętość” i „królestwo” były blisko siebie. Czytamy np. u Daniela: „Królestwo otrzymują święci Najwyższego i posiadać będą królestwo na wieki wieków (Dn 7, 18). Tą właśnie myślą przejął się judaizm na czasów hellenistycznego prześladowania wszczętego przez Antiocha IV Epifanesa. Śladem jego jest przekonanie panujące we wspólnocie z Qumran, że nawet

¹⁾ Pešitta, tłum. syroheksaplarne, ormiańskie, koptyjskie, Targumy, Vetus Latina.

laicy muszą wziąć na siebie zobowiązanie przestrzegania prawa o czystości legalnej, które dotąd obowiązywało tylko kapłanów². Jeśli zaś chodzi o sam klimat tego urywku, to podobnie jak w równoległych miejscach z Apokalipsy (1, 6, 5, 10), jest on parenetyczny. Mowa jest o uzdolnieniu do włączenia się w ofiarę Chrystusa Arcykapłana i Żertwy zarazem.

Otóż Sobór stwierdza, że całe mistyczne Ciało Chrystusa otrzymało tak pojęte zadanie kapłańskie od swojej Głowy, i to wraz z misją świadczenia Mu przez „ducha prorocstwa” (Ap 19, 10). Sobór więc — zgodnie ze swoim stałym obyczajem — zaczyna od ukazania wielkich linii zbawczego planu Boga, zanim przejdzie do omówienia zadań szczegółowych. Do tych wielkich linii należy w naszym tekście łączność Głowy i Ciała w szeroko pojętym kapłaństwie. Przejęcie zaś do zadań szczegółowych jest w naszym wypadku bardzo oryginalne. Stwierdziwszy bowiem na podstawie Pisma św. to, że Chrystus Pan kapłaństwem swoim w sensie składania „ofiar duchowych” podzielił się z całym mistycznym Ciałem, Sobór zatrzymuje się na obrazie tegoż ciała jako organizmu. A w nim „wszystkie członki nie spełniają tej samej czynności” (Rz 12, 4). Nowe to stwierdzenie w dekrete służy do tego, ażeby uzasadnić istnienie jeszcze innego, bardziej szczególnego, posłannictwa kapłańskiego wewnątrz Kościoła. Kluczowym tekstem są tu parokrotnie w dokumentach Soboru przytaczane słowa Zmartwychwstałego Chrystusa do apostołów: „Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J, 20, 21). Oto grono apostołskie uczestniczy w misji samego Chrystusa, a następcy apostołów — biskupi — przekazują z kolei kapłanom swoją funkcję służebną (ministerialną).

Tak więc według Soboru zarysowuje się inna kolejność niż ta, do której dotąd nawykliśmy w sakramentologii. Nowa kolejność: Chrystus — Mistyczne Ciało — słudzy konsekrowani (hierarchia) jest właśnie dziełem teologii biblijnej. Według niej istnieje tylko jedno jedyne w Nowym Przymierzu kapłaństwo, a należy ono wyłącznie do Jezusa Chrystusa. On dopuszcza do kapłaństwa swego najpierw całe Mistyczne Ciało czyniąc je tym samym zdolnym do składania miłej Ojcu ofiary duchowej. Dopiero ze względu na konieczność rozwoju Ciała swojego, jakim jest Kościół, Chrystus powołuje i posyła tych, którzy swoją służbę mają zapewnić Ciału życie i rozrost.

Na podstawie zatem dotychczasowych rozważań można uznać już za uzasadnione dwa składniki definicji kapłana: urzędowy sługa (minister) Chrystusa jako Głowy na służbie Kościoła jako Ciała.

²) Por. O. Betz, *Le ministère cultuel dans la secte dex Qumrân et dans le christianisme primitif*, w *Recherches bibliques IV*, (Bruges 1959), 172—175.

Synteza biblijna rozwiązaniem kontrowersji

Między Ojcami Soboru wyłoniła się kontrowersja na tle I schematu dekretu o kapłanach. Dotyczyła ona tego, jakiemu czynnikowi należy przypisać pierwszeństwo w funkcjach kapłańskich: czy związkowi osobistemu kapłana z Bogiem czy też misji głoszenia ewangelii. Szczęśliwie zażegnała się biblijna synteza obu funkcji, którą zawdzięczamy św. Pawłowi. Na nią powołał się Sobór dodając w odсылaczku, jak to już uczynił niejednokrotnie, że trzeba się oprzeć na tekście greckim Apostoła. Św. Paweł w przytoczonym tekście tak określa swoje posłannictwo: „Jestem z urzędu sługą (LEITOURGÓN) Chrystusa Jezusa, wobec pogan sprawuję świętą czynność (HIEROURGOUNTA) głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Jak widać w tekście tym św. Paweł starannie unika użycia terminu technicznego HIEREUS, odpowiednika hebrajskiego KOHEN. Jak wiadomo, termin HIEREUS w Nowym Testamencie w znaczeniu potocznym określa jedynie kapłanów Starego Przymierza. Natomiast w nowym teologicznym znaczeniu przysługuje tylko Jezusowi Chrystusowi, i to wyłącznie w Liście do Hebrajczyków. Warto nawiasem wspomnieć, że fakt stosowania w Nowym Testamencie do sług Kościoła li tylko terminów: EPISKOPOI, PRESBYTEROI, DIAKONOI, terminów zaczerpniętych z życia społecznego Hebrajczyków i Greków, doskonale podkreśla „*ex obliquo*” służebność kapłaństwa NT wobec Ludu Bożego. Są to mianowicie Jego „nadzorcy”, „starsi” i „usługujący”. W omawianym tekście Pawłowym nie pada termin techniczny kapłaństwa dla uniknięcia zbędnych skojarzeń z kultem Starego Przymierza, unieważnionym już przez śmierć krzyżową Chrystusa. Niemniej Apostoł oznacza niedwuznacznymi terminami charakter i społeczny (LEITOURGÓS) i kapłański (HIEROURGEO) sweg apostołskiego zadania głoszenia ewangelii. Głoszenie to dlatego jest funkcją kapłańską, że tworzy ono i gromadzi w jedno lud święty i kapłański w sensie wyżej omówionym, zdolny do tego, by siebie samego złożyć Bogu na miłą ofiarę. Przy tym daną teologii biblijnej, poprawnie wysnutą z Dziejów i Listów Apostolskich stanowi fakt, że głoszone w kerygmacie apostołskim słowo, słowo samego Chrystusa, dzięki Duchowi Świętemu tworzy Kościół.

Nie ma zatem najmniejszej antynomii między tymi dwoma ujęciami kapłaństwa: sprawowanie kultu, czy głoszenie słowa Bożego. Na podstawie bowiem przykładu św. Pawła, którego Sobór stawia kapłanom stale za wzór, misja głoszenia słowa ma cel kultyczny — budowanie tej żywej świątyni Bożej, jaką stanowią wszyscy wierni gromadzący się w jedno wokół ołtarza. Biblijne rozwiązanie tej antynomii posłuży nam raz jeszcze przy omawianiu funkcji kapłańskich.

Ofiara żywa

Tymczasem zatrzymajmy się na drugim ważnym tekście zacytowanym fragmentarycznie zaraz w następnym zdaniu. Brzmi on w całości: *Proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz rozumnej służby Bożej* (Rz 12, 1). W roli konkluzji kończącej całą poprzednią część listu Apostoł podsuwa Rzymianom żądanie ofiarowania samych siebie w całości Bogu. „Ciała” bowiem tu oznaczają — zgodnie ze sposobem myślenia Hebrajczyków — niezbędny przejaw osobowości. Dopiero z ciałem człowiek jest cały. Niemniej w tym powiedzeniu Apostoła zawiera się dla człowieka starożytnego szczególny paradoks. Żertwę (θυσία) bowiem zawsze zabijano, tymczasem ofiara chrześcijan z siebie ma być „żywa” i to trwale żywa, jak na to wskazuje *part. praes.* (ἔθσα) Oznacza to spotęgowanie życia otrzymanego na chrzcie. Ten to sakrament uzasadnia tu użycie przymiotnika „święta” jako drugiego określenia tej ofiary. Wreszcie służba ta ma być „rozumna”, tzn. godna natury tak Boga jak i człowieka. Reasumując: chrześcijanin jest powołany do składania z siebie duchowej ofiary (por. 1 P 2,5).

Przez udział w Eucharystii — wypełnianie
posługi

Zgodnie z zasadami teologii biblijnej dokument nasz zestawia dwa teksty Pawłowe, ażeby wysnuć bardzo świeży a doniosły wniosek, że to kapłani włączają owe duchowe ofiary wiernych w ofiarę jedynego Pośrednika! Jezusa Chrystusa. Drugim tekstem, do którego w dekrecie PO jest tylko aluzja, są słowa ważnego Pawłowego określenia Eucharystii *Ilekróć spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie* (1 Kor 11, 26). Liczba mnoga w orzeczeniu każe je odnieść do wszystkich wiernych biorących udział w ofierze eucharystycznej, gdyż mowa jest o adresatach listu — wszystkich Koryntianach. A więc to Kościół jako całość, Kościół zgromadzony wokół ołtarza eucharystycznego, przez spożywanie postaci eucharystycznych proklamuje uroczyście zbawczą śmierć Chrystusa, jeden z doniosłych momentów zbawczego planu. Kościół zaś czyni to nieustannie i będzie czynił aż do chwili zakończenia zbawczego planu — do Paruzji Chrystusa. Oba więc powyższe teksty Pawłowe: i ten poprzedni parenetyczny i ten drugi raczej dogmatyczny, suponują aktualne trwanie zbawczego planu Boga, który wiernych wzywa do współpracy, mianowicie do współofiary. Znamienne przy tym jest zakończenie § 2. Tradycyjne dwukierunkowe ujęcie posługi kapłańskiej ku chwale Boga i wzbogaceniu Jego życia w ludziach, otrzymuje w dekrecie cenne wzbogacenie w słowach: „wszystkie te rzeczy, które wynikają z ofiary paschalnej Chrystusa, spełnią się

w chwalebnym przyjsciu tegoż Pana, kiedy to On sam pokaże królestwo Bogu i Ojcu". Dokument łączy działalność kapłanów z dwoma aktami zbawczego planu — z Paschą Chrystusa jako prazródłem zbawienia i z Paruzją jako jego aktem ostatnim.

Do definicji więc kapłaństwa czy też opisu funkcji zbudowanego ze składników biblijnych przybywa nowy: posługa kapłańska dotyczy w obrębie mistycznego Ciała Chrystusa tak głoszenia ewangelii jak i sprawowania kultu. Oba te zadania stapiają się w jedną całość, gdyż chodzi o to, by posługa kapłańska, nastawiona na głoszenie ewangelii, zmierzała do jak najowocniejszego sprawowania Eucharystii. A tak jest wówczas, gdy ofiara duchowa wiernych włącza się możliwie doskonale do ofiary Chrystusa.

Sytuacja kapłanów w świecie

Biblijne jej uzasadnienie znajdujemy w § 3. Punktami porównania są przy tym Chrystus Arcykapłan z Listu do Hebrajczyków oraz Chrystus, Dobry Pasterz z Janowej Ewangelii, a wzorem konkretnym — św. Paweł. Cytując słowa z Hebr 5, 1 i stosując je w liczbie mnogiej do kapłanów, że mianowicie są „z ludzi brani i dla ludzi ustanawiani w sprawach odnoszących się do Boga, aby składali dary i ofiary za grzechy”, Sobór ustala solidarność ich z laikatem jako z ich braćmi. Jednakże zaraz śpieszy z podaniem myśli równoważącej. Przytacza mianowicie dwa uzupełniające się określenia Chrystusa Arcykapłana z tego listu: „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci” (2, 17), ale „z wyjątkiem grzechu” (4, 15). Idąc po linii tej myśli równoważącej o wydzieleniu spośród reszty Ludu Bożego św. Paweł Apostoł na wzór Chrystusa uważa siebie za „przeznaczonego” (ἀφορισμένος) do głoszenia ewangelii Bożej” (Rz 1, 1). Tym samym czasownikiem posłużył się w Dziejach Apostolskich św. Łukasz. Mówi tam Duch Święty: „Wyznaczcie (dosłownie oddzielcie) mi Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem” (Dz 13, 2). To wydzielenie nie jest bynajmniej odłączeniem (separacją), skoro celem jego jest, by użyć znów wyrażenia Pawłowego, by stać się „wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9, 22). Misja wprawdzie wydziela kapłana z laikatu, ale cel misji z powrotem go do niego zbliża.

Obowiązujący wszystkich kapłanów wzór Chrystusa, Dobrego Pasterza, wymaga tego, by znali oni swoje owce (J 10, 14), a jednocześnie starali się inne przyprowadzić do owczarni, aby służyły głosu Chrystusa i aby nastąpiła jedna owczarnia i jeden pasterz (10, 16). Wyrobinienie tej postawy łączącej w sobie wierność wobec Chrystusa, Dobrego Pasterza, i właściwe przystosowanie się do owczarni, ilustruje dekret znowu zachętą Apostoła Narodów skierowaną pod adresem Filipian. Tak mówi on do tych chrześcijan, dotąd przeważnie urabianych przez kulturę hellenistyczną, których

niepokoił problem stosunku nowego chrześcijańskiego etosu do ich zastanych zwyczajów: *Wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jaka cnota i czyn chwalebny — to miejcie na myśli* (Flp 4, 8). Nie tylko treść tego urywku zaleca roztropne przystosowanie się do otaczającego życia, ale samo pochodzenie słów jest tu najlepszym przykładem do naśladowania. Terminy, jakimi się tutaj posługuje Apostoł, są echem słów Cyserona z jego *Tusculanae disputationes* (5, 23, 67). Taka więc szerokość horyzontów ma cechować również dziś kapłana żyjącego w świecie.

Z drugiej strony warto wspomnieć, że sytuacja kapłana ujęta w nieco paradoksalne adagium” na świecie i dla świata, ale nie ze świata” da się bez trudności uzasadnić na gruncie Pisma św. W nim bowiem termin „świat” jest wieloznaczny. Podczas gdy ma on dla nas dziś coraz powszechniej znaczenie empirycznej rzeczywistości, w jakiej żyjemy, to w Piśmie św., zwłaszcza w tekstach parenetycznych, ma on przeważnie znaczenie teologiczne obecnego „złego” eonu. Jest on „zły” na skutek panoszenia się grzechu, za którym stoi jego główny sprawca — zły duch. Zgodnie z tym ujęciem dekret cytuje napomnienie Pawłowe: „Nie bierzcie wzoru z tego świata” (Rz 12, 2), a w odsyłaczu podaje duży urywek z encykliki Pawła VI *ECCLESIAM SUAM*, w którym występują dwa inne odpowiednie cytaty z Nowego Testamentu: *Nie sprzegajcie się razem z niewiernymi do jednego jarzma. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo cóż za wspólnota... wierzącego z niewierzącymi* (2 Kor 6, 14n). Drugi cytat pochodzi z modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa: *Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego. Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata* (J 17, 15n). W obu wypadkach wspólnym mianownikiem jest przestroga przed rzeczywistym niebezpieczeństwem „tego świata”.

Kapłańska posługa słowa

Rozdział II dekretu PO zaczyna się w § 4 od omówienia posługi słowa. Mógłby nas dziwić taki porządek wyliczania obowiązków kapłańskich, gdyby nie to, co już ustawił w tym porządku omówiony wyżej § 2. Nie narusza to bynajmniej klasycznego określenia celu Kościoła — zbawienia ludzi, lecz mamy tutaj typowe dla teologii biblijnej dowartościowanie słowa, a ściślej kerygmatu Chrystusa, obecnego także przez słowo w swoim Kościele. Dla Kościoła czynnikiem gromadzącym go w jeden Lud Boży jest przyjmowanie z wiarą słowa Boga żywego. Wiara zaś jest niemożliwa bez głoszenia słowa, bez wiary wreszcie niemożliwe jest zbawienie. Jak widać więc, nie ma różnicy między soborowym a dotychczasowym ujęciem co do celu ostatecznego, jest natomiast inny akcent, gdy chodzi

o środki do celu. Mianowicie swoistą dynamikę i skuteczność jakby sakramentalną słowa Bożego, głoszonego w Kościele, Sobór uzasadnia dwoma odsyłaczami do tekstów z Dziejów Apostolskich, w których, jak wiadomo, słowo Boże odznacza się podobnie, jak u św. Pawła, jakgdyby charakterem osobowym (Dz 6, 7, 12, 24), oraz zdaniem św. Piotra: *Jesteście ponownie do życia powołani nie z nasienia podlegającego skażeniu, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które żyje i trwa* (1 P 1, 23).

Sobór dalej podkreślając, że Lud Boży ma ściśle prawo do wiedzy u kapłanów popiera to stwierdzenie czterema cytatami w odsyłaczu. Uzasadnienie tych nowych akcentów jest swoista fenomelogia biblijna początków Kościoła jako przedłużenie Ludu Bożego Starego Przymierza. Dekret stawia nam przed oczy obraz Kościoła w stanie misji, Kościoła o zdobywczej dynamice słowa. Słyszymy więc w uzasadnieniu tego nowego akcentu nakaz misyjny Chrystusa, ale w wersji Markowej (16,16). Kładzie ona nacisk na konieczne w zbawieniu pośrednictwo wiary, oraz znane stwierdzenie Pawłowe: *Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa* (Rz 10, 17).

Zgodnie jednak z syntezą ukazaną w § 2 mamy i tutaj połączenie posługi słowa z Eucharystią. Szereg odnośników odwołuje się do Konstytucji o liturgii. Niemniej inspiracja biblijna, a nawet więcej: teologiczno-biblijna, tego urywku nie ulega wątpliwości. Świadczy o tym choćby powołanie się na dwie prawdy: na głoszenie w ofierze eucharystycznej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz na ustalenie w niej Nowego Przymierza przez Jego Krew. Obydwie prawdy są nie bezpośrednimi danymi tekstów, lecz prawidłowymi wnioskami z ich zestawień.

Posługa kapłańska w szafowaniu sakramentami

Ujęta jest ona w § 5 jako dzieło uświęcenia Ludu Bożego na zasadzie konsekracji udzielonej im przez biskupów. Biblijne uzasadnienie tej posługi jest skąpe, gdy idzie o same cytaty, których gdzieindziej było bardzo wiele. Wyraźny jednak jest podtekst biblijny, skoro mowa jest o głównym czynniku uświęcającym — o Duchu Świętym, wzmiankowanym dwukrotnie w kontekście liturgicznym. Do tego podtekstu biblijnego należą takie prawdy, jak wzajemna przynależność Kościoła i Ducha Świętego, tak często wyrażana przez św. Pawła zmiennymi formułami „w Chrystusie” oraz „w Duchu Świętym”, ilekroć mówi Apostoł o mistycznym Ciele Chrystusa czy w ogóle o rzeczywistości życia chrześcijańskiego. Ograniczmy się tutaj do tekstów związanych z dziełem uświęcenia. Oto udział Ducha Świętego w misterium chrztu: *Wszyscy w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało... wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem* (1 Kor 12, 13).

Zostaliśmy omyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego (1 Kor 6, 11). To właśnie Duch Święty jest w nas sprawcą usynowienia przez Boga Ojca (Rz 8, 14—17; Gal 4, 6n). Stąd wierni od chwili chrztu są opatrzeni jakby pieczęcią Duchem Świętym na dzień odkupienia (Ef 1, 13; 4; 30). W następstwie tej uświęcającej obecności Ducha zarówno ciało każdego chrześcijanina jest przybytkiem Ducha Świętego (1 Kor 3, 16; 6, 19), tzn. każdy z nich po szczególe jest Jego świątynią, jak też i cały Kościół jest „mieszkaniem Boga przez Ducha” (Ef 2, 21). Stąd i kult przez nich składany Bogu jest „częścią w Duchu” (Flp 3, 3).

Ze względu na kapłaństwo ważne jest dla nas ustalenie związku między Duchem Świętym a Eucharystią. Otóż w wielkiej mowie eucharystycznej w Kafarnaum padają z ust Jezusa słowa: *Duch daje życie: ciało na nic się przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i życiem* (J 6, 63). Na pierwszy rzut oka, gdy pierwsze zdanie wyrwie się z kontekstu, można by tak je rozumieć: należy duchowo brać słowa Jezusa, nie zaś dosłownie. Kontekst jednak bliższy wskazuje na rzeczywistą obecność Jego Ciała w Eucharystii. Stąd właściwy sens jest taki: „źródłem zapowiedzianego przez Jezusa życia wiecznego nie jest samo Jego Ciało fizyczne, lecz Duch Boży, który je ożywia. On to rozstrzyga o istotnej skuteczności pożywiania Ciała Chrystusowego przez wiernych. Ewangelia Jezusowa — pamiętajmy — to Ewangelia sakramentów Kościoła. Według św. Jana wylanie Ducha Świętego jest faktem uzależnionym od dokonanego zbawienia. Na to wskazuje refleksja Ewangelisty na zakończenie mowy Jezusa o źródle wody żywej: „Powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Ducha bowiem jeszcze nie było, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7, 39). Terminem „uwielbienie” lub „podwyższenie” św. Jan określa całokształt trzech zbawczych faktów paschalnych: śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa.

Kapłani kierują ludem Bożym

Treścią § 6 dekretu PO jest udział kapłanów we władzy kierowania Ludem Bożym w imieniu biskupów. Główne ich zadanie w tym względzie otrzymuje ulubioną nazwę Pawłową: „władzy budowania” (2 Kor 10, 8; 13, 10). Władza ta ma być bardzo ludzka, ale bez „zabiegania o względy ludzkie” (Gal 1, 10). Ma to być władza ojcowska względem dzieci duchowych (1 Kor 4, 14), ale taka, która prawdziwie wychowuje do wolności, ku jakiej nas wyswobodził Chrystus (Gal 5, 1), a więc ku duchowej dojrzałości. Wylacza ona tym samym niefortunny korelat: paternalizm — infantylizm. Jako przykład sprawowania tej władzy cytuje tu napomnienie Pawłowe pod

adresem Tymoteusza: *Głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, zachęć — z całą wielkodusznością, cierpliwością — w każdym pouczeniu* (2 Tym 4, 2).

Rodzinne to wychowanie ma wiernych uspołecnić, mianowicie doprowadzić do tego, by „służyli sobie tą łaską, jaką każdy otrzymał” (1 P 4, 10 n). Jest to zarazem apel do ożywienia charyzmatów społecznych, bo te miał na myśli pisząc te słowa św. Piotr. Przy tym iście ewangeliczny nacisk spoczywa na trosce o biednych, małych, upośledzonych, nieszczęśliwych, w ogóle wszystkich potrzebujących, z którymi się tajemniczo utożsamia Chrystus w Mateuszowej zapowiedzi, która podaje, na czym będzie polegał sąd ostateczny (Mt 25, 34—40).

W tymże § 6 bardzo znamienne dla ducha Soboru jest zdanie: „Żadna społeczność chrześcijańska nie mogłaby być zbudowana, gdyby nie miała korzenia i podstawy w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”. To zdanie jest nie tylko poprawnym wnioskiem z rozważań nad teologią liturgii, nie tylko nawrotem do najstarszej tradycji Kościoła apostołskiego, o czym świadczy odnośnik z pięknym tekstem z DIDASKALIÓW, lecz ma ono również swój podtekst biblijny. Kościół jako Lud Boży Nowego Przymierza przejął dla siebie nazwą oficjalną EKKLESIA (ἐκκλησία), zaczerpniętą z przekładu Septuaginty. Tak zaś tam się nazywa Lud Boży — Izrael, ilekroć w epoce wędrówki po pustyni występuje razem zgromadzony uroczyście dla celów kultu liturgicznego. W Nowy zaś Testamencie wspólnotową doniosłość sprawowania Eucharystii wyrażają słowa św. Pawła: *Chleb, który łamiemy, czy nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my — liczni — tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 16 n).

Prezbiterzy a biskupi

Tym doniosłym tematem zajmuje się § 7. Określa on zasady praktyczne odnoszące się do udziału kapłanów w rządzeniu Kościołem przez biskupów. W paragrafie tym nie ma zupełnie słów Pisma św. poza powołaniem się — zresztą śladem Pontyfikatu — na tekst z Lb 11, 16—25, który wspomina o tym, jak to Mojżesz podzielił się swoją władzą z 70 starszymi. Jednakże zaraz na początku znajdujemy odnośnik do konstytucji LUMEN GENTIUM, do jej § 28, który szeroko traktuje o udziale kapłanów we władzy biskupów. Nie tyle w roli argumentu, ile raczej dla ilustracji stosuje się tam różne określenia kapłaństwa Jezusa Chrystusa z Listu do Hebrajczyków (5, 1—10; 7, 24; 9, 11—28), które mówią o analogii Aaron-Chrystus, o nieprzemijającym kapłaństwie Chrystusa na wzór Melchizedeka, o Jego jednorazowej krwawej ofierze, podjętej z posłu-

szeństwa. Wraz z biskupami kapłani są uczestnikami urzędu Chrystusa jedynego Pośrednika (1 Tym 2, 5), sprawują tę samą Eucharystię, obwieszczając śmierć Pańską, aż przyjdzie Pan (1 Kor 11, 26), wraz z nimi głosząc naukę (1 Tym 5, 17). Jednakże nie na tych tekstach biblijnych spoczywa tu główny nacisk, lecz na dowodach z Tradycji i na orzeczeniach magisterium Kościoła, które precyzują zarówno zasadnicze analogie, jak i różnice stopnia między rządzeniem biskupów a udziałem w nim kapłanów.

Na zakończenie, wykraczając poza ramy dokumentów soborowych wolno zadać sobie pytanie, czy nie ma bazy biblijnej dla wyświeślenia współpracy biskupów i kapłanów nad budowaniem Kościoła, to jest uświęcaniem i nauczaniem Ludu Bożego. Wydaje mi się, że — choć Sobór o tym nie mówi nic — jest taka podstawa. Ale stanowi ją nie subtelna dystynkcja, lecz właśnie znamieny dla NT sposób określania *promiscue* dwóch pierwszych stopni kapłaństwa hierarchicznego — licząc z góry. EPISKOPOI i PRESBITEROI mogą w NT określać tak zwierzchników kościołów lokalnych, jak i szersze grono ich współpracowników. Natomiast już w kilkanaście lat po napisaniu ostatniej księgi NT w listach św. Ignacego z Antiochii mamy wszystkie trzy stopnie hierarchiczne tak wyodrębnione, jak to ma śladem całej tradycyjnej teologii aktualny Kodeks Prawa Kanonicznego.

Dla naszej kwestii szczególnie pouczający jest tekst następujący z Dziejów Apostolskich. W Dz 20, 17 informuje nas autor, że Apostoł Paweł posyła do Efezu po „starszych” *ἐπὶσκοποις* kościoła efeskiego, by przybyli oni do niego do Miletu. Liczba mnoga wskazuje na to, że nie mogli to być biskupi monarchiczni. W mowie zaś swojej tak się do nich zwraca: *Zważajcie na samych siebie i na całą trzodę, nad którą Duch Święty ustanowił was jako biskupów (ἐπισκόπους), abyście pasterzowali Kościołowi Boga, który On sobie nabył za cenę własnej Krwi* (Dz 20, 28). Jakkolwiek sobie wyobrazimy rozwój dziejowy episkopatu monarchicznego, który już na początku II wieku jest faktem, z powyższego tekstu jedno z pewnością wynika, że pasterzowanie (*ποιμαίνειν*) należy i do biskupów i do kapłanów.

Tyniec k. Krakowa

O. AUGUSTYN JANKOWSKI

Ks. Jerzy Chmiel

WOKÓŁ PROJEKTU EKUMENICZNEGO TŁUMACZENIA BIBLII

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmat. o Objawieniu Bożym snuje wizję ekumenicznych przekładów Pisma św.: *Skoro one przy danej sposobności i za zezwoleniem władzy Kościoła zostaną*

sporządzone wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, będą mogły być używane przez wszystkich chrześcijan (n. 22). Miniony rok przyniósł nam ważne wydarzenie na drodze do urzeczywistnienia tej wizji: został mianowicie opublikowany dokument przedstawiający projekt wspólnego tłumaczenia Biblii. Analiza tego dokumentu jest przedmiotem niniejszego artykułu.

I. RYS HISTORYCZNY

1. Historia projektu

W r. 1963 O. Béguin, sekretarz generalny Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych i acybiskup Fisher, przewodniczący Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego, wystosowali list do kardynała Bea, przewodniczącego Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan i do arcybiskupa Willebrandsa, sekretarza tegoż Sekretariatu, z propozycją dyskusji na temat ewentualnej wspólnej — protestanckiej i katolickiej — akcji tłumaczenia, wydawania i szerzenia Pisma św. na całym świecie¹. Propozycja ta, wysunięta przez protestantów, trafiła na sprzyjającą atmosferę, albowiem obradujący podówczas Sobór Watykański II opracowywał powoli Konstytucję o Objawieniu, w której miała być wyrażona zachęta dla katolików do czytania Pisma św. Kard. Bea zdecydował, żeby poczekać z rozpoczęciem oficjalnej dyskusji na uchwalenie przez Sobór konstytucji *Dei Verbum*. W międzyczasie jednak powołano do życia grupę specjalistów, która miała opracować wstępne projekty i sugestie. Inauguracyjne zebranie tej grupy odbyło się w listopadzie 1964 r. w Crêt Bérard, w Szwajcarii. Grupa ta do 1966 r. przygotowała wstępne projekty, które krążyły prywatnie między różnymi komitetami tłumaczeniowymi, tak katolickimi jak i protestanckimi.

4 kwietnia 1966 r. papież Paweł VI zlecił kard. Bea sprawę przestudiowania możliwości realizacji nn. 22 i 25 konstytucji *Dei Verbum*. Równocześnie jezuita angielski, W. A. Abbott, został mianowany asystentem kard. Bea do spraw kierownictwa studiów. W niecały rok później, bo 5 stycznia 1967, odbyła się w Rzymie konferencja ekspertów z udziałem kard. Bea i dr. L. E. Holmgren, ze strony UBS, która wydała dokument zawierający wytyczne dla wspólnego tłumaczenia biblijnego². Dokument ten został

¹ Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (*United Bible Societies* = UBS) — jest zespół 35 towarzystw biblijnych narodowych, działających w około 150 państwach, który służy wyznaniom protestanckim w propagowaniu Pisma św. w językach narodowych i po przystępnych cenach. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne (*Biblical and Foreign Bible Society*) jest najstarszym towarzystwem biblijnym wchodzącym w skład UBS.

² Zob. W. M. Abbott, *Alla ricerca d'una Bibbia comune*, w: *Civiltà Catt.* 118 (1967) 331—338. Ten sam artykuł został równocześnie opubliko-

następnie przejrzany przez Papieską Komisję Biblijną i UBS, a wreszcie zatwierdzony przez papieża Pawła VI i komitet wykonawczy UBS.

Ostateczna urzędowa wersja dokumentu została opublikowana 1 czerwca 1968 r. równocześnie przez Sekretariat dla Jedności Chrześcijan w Rzymie i UBS w Londynie, w językach: angielskim (oryginał), francuskim, niemieckim, hiszpańskim i włoskim. Tekst nosi tytuł: *Wytyczne dla współpracy międzynarodowej w tłumaczeniu Biblii (Principi direttivi per la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia)*. Pierwotnie dokument był zatytułowany: *Wytyczne dla współpracy między tłumaczami katolickimi i protestanckimi Biblii*. Ze względu jednak na to, że anglikanie nie chcą być nazywani protestantami i że w tłumaczeniu będą brali udział także prawosławni, tytuł ten zmieniono słusznie na obecny³.

2. Pierwsze próby

Ekumeniczny ruch biblijny ma już do zanotowania na swoim koncie pewne osiągnięcia. I tak najpierw musimy wspomnieć o pierwszych wspólnych próbach przekładów biblijnych w języku francuskim. Od pewnego czasu przygotowywano grunt pod te przekłady przez publikację popularno-naukowe o zasadach tłumaczenia wspólnego⁴. Do pierwszych wydań należy zaliczyć artystyczną edycję w 3 tomach *Biblii ekumenicznej* w Paryżu w 1965 r.⁵ Było to wydanie typograficzne bez precedensu. Tekst został wzięty z *Biblii Jerozolimskiej*, a więc katolicki, który został przyjęty przez poszczególne wyznania dla swoich wartości naukowych. Wstęp ogólny i wstępy szczegółowe, napisane przez egzegetów 4 wyznań: katolików, prawosławnych, protestantów i żydów, są ułożone synoptycznie, co ułatwia porównanie poszczególnych stanowisk. Niebieskim drukiem wytłoczone noty umieszczone są w samym tekście, co ułatwia jego zrozumienie. Wzorowa szata graficzna i wyborowe reprodukcje najcenniejszych dzieł sztuki o tematyce biblijnej dopełniają wartości tej cennej kolekcji. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że kolekcja ta jest cenna więcej pod względem edytorskim niż tekstualnym, gdyż nie wnosi nowego przekładu, lecz zadawała się starym.

wany w roczniku 1967 czasopism: *Stimmen der Zeit*, *The Month*, *Razón y Fe*.

³ Zob. W. M. Abbott, *Principi direttivi per una Bibbia comune*, w: *Civiltà Catt.* 119 (1968) 422—436. W dalszym ciągu niniejszego artykułu przy cytowaniu dokumentu używany będzie skrót: *Wytyczne*.

⁴ Por. *Catholiques et Protestantes. Confrontations théologiques*, Paryż 1963 (wyd. du Seuil). — S. Martineau, *Pédagogie et l'oecuménisme*, Paryż-Tours 1965 (wyd. Fayard-Mame).

⁵ *La Bible — Première édition oecuménique* (coll. Le trésor spirituel de l'humanité), Paryż 1965 (wyd. Planète), 3 tomy. T. 1: Le Penta-

Wydane w Belgii *Ewangelia św. Łukasza i Dzieje Apostołskie*⁶, z *imprimatur* arcybiskupa z Rouen, są przeznaczone dla szerokiej publiczności. Przekład łatwy, czasem jednak zbyt wolny; wstępy i objaśnienia zbyt szczupłe. Zasluga tego wydawnictwa leży raczej — jak zaznacza wstęp — „we świadectwie wspólnego przywiązania do słowa Bożego”.

Wydarzeniem o większym zasięgu i poważniejszych skutkach było ukazanie się *ekumenicznego tłumaczenia listu św. Pawła do Rzymian*⁷. Żeby należycie ocenić to wydarzenie, trzeba sobie uświadomić, że to właśnie egzegeza listu do Rzymian leżała niejako u podstaw reformacji. Przecież to L u t e r — w latach 1515—16 — wypracował swą syntezę teologiczną właśnie w komentarzu listu do Rzymian, o którym to komentarzu pisze H. S t r o h l, że spowodował rozprzestrzenienie się myśli religijnej L u t r a⁸. Nie zapominajmy również, że i K a l w i n oparł się na liście do Rzymian w wypracowaniu swych koncepcji religijnych. A skoro już mowa o Lutrze i Kalwinie, nie od rzeczy będzie dodać, że dzieło innego koryfeusza reformacji, M e l a n c h t o n a, *Loci communes rerum theologicarum* — dzieło, które M. G o g u e l nazwał „pierwszą dogmatyką luterzańską” — nie jest niczym innym jak komentarzem dogmatycznym listu do Rzymian. Było zatem rzeczą konieczną, żeby właśnie od tego listu rozpocząć wspólne tłumaczenie Pisma św. Słusznie więc o. S. L y o n n e t ocenia ukazanie się tłumaczenia listu do Rzymian jako „wydarzenie ekumeniczne”⁹. Omówieniu tego tłumaczenia należałoby poświęcić więcej miejsca. Aby jednak nie odbiegać zanadto od naszego tematu, zadowolmy się tutaj podkreśleniem, że tłumaczenie francuskie stworzyło komitet mieszany egzegetów, który wypracowuje metodę przekładu i że otwiera to cykl tłumaczenia całej Biblii. Ostatnio ukazała się dalsza partia tłumaczenia w postaci 25 psalmów. Wreszcie tłumaczenie takie może i powinno być wykorzystane w liturgii i w duszpasterstwie. Toteż kard. M a r t i n, który był obecny na uroczystości prezentacji nowego tłumaczenia w amfiteatrze Sorbony, wyraził nadzieję, iż nowy tekst biblijny będzie mógł służyć w liturgii.

teuque — Les livres historiques. T. 2: Livres poétiques, sapientiaux, prophétiques. T. 3: Le Nouveau Testament.

⁶ *Luc. Evangile et Actes des Apôtres. Edition oecuménique*, Tournai 1966 (wyd. Casterman).

⁷ *Traduction oecuménique de la Bible: Epître de Saint Paul aux Romains*, Paryż 1967 (wyd. du Cerf).

⁸ H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Paryż 1962, ss. 119 n.

⁹ St. Lyonnet, *Un événement oecuménique: l'Épître aux Romains et la traduction oecuménique de la Bible*, w: *Nouvelle Revue Théol.* 99 (1967) 516—526.

II. PROBLEM TEKSTU—BAZY

Dobre tłumaczenie Biblii na dany język współczesny można uzyskać wtedy, gdy ustali się tekst oryginalny, mający służyć jako baza tłumaczenia. *Wytyczne* określają jasno, że projekt wspólnej Biblii jest dziełem komisji, tak odnośnie tekstów oryginalnych: hebrajskiego i greckiego, jak odnośnie tłumaczenia na języki nowożytny.

1. Stary Testament

Wytyczne przyjmują jako bazę dla Starego Testamentu *Biblia Hebraica*, którą wydał R. Kittel. Z katolików powołanych ostatnio do komisji tekstualnej ST, należy wymienić o. Norberta Lohfink a, profesora Biblicum, który pracuje nad krytyką tekstu Deuteronomium. Zostaną uwzględnione rękopisy z Qumrân, stare przekłady biblijne oraz pomoce, jakich może udzielić współczesna filologia semicka, jak np. studia ugaryckie, w których prym wiedzie inny profesor Biblicum, M. J. Dahood¹⁰. Wynika z tego, że nowe wydanie tekstu masoreckiego, projektowane przez Uniwersytet w Jerozolimie (skrót HUBP)¹¹, nie będzie brane jako baza tłumaczenia ekumenicznego, najwyżej chyba jako tekst do konsultacji.

Osobny problem stanowią księgi deuterokanoniczne. Wiadomo, że protestanci uważają 7 ksiąg naszego kanonu starotestamentowego i niektóre partie z innych ksiąg kanonu za apokryfy. Dlatego też owe księgi i urywki nie były na ogół drukowane w wydaniach protestanckich Biblii. Niemniej jednak decyzja drukowania czy nie ksiąg deuterokanonicznych w ramach kanonu jest zostawiona poszczególnym wyznaniom protestanckim. Niektóre kościoły chrześcijańskie, jak prawosławni, luteranie i anglikanie, chcą mieć drukowane księgi deuterokanoniczne, chociaż wyodrębnione od kanonu hebrajskiego.

Opierając się na tym zwyczaju, *Wytyczne* proponują: księgi deuterokanoniczne będą wydrukowane osobno przed Nowym Testamentem, aby w ten sposób tłumaczenie mogło uzyskać *imprimatur* katolickie, lub też mogą być opuszczone, jeśli jakieś wyznania tego sobie życzą. Zwróćmy uwagę na zastąpienie określenia protestanckiego „apokryfy” przez katolickie „deuterokanoniczne”, co na pewno wpłynie na ujednoczenie terminologii, a w każdym razie nie będzie razić żadnego z kościołów chrześcijańskich, które — tak jak Kościół katolicki — uważają księgi deuterokanoniczne nie za apokryfy lecz za część składową kanonu biblijnego. Co do urywków deuterokanonicznych, to urywki z Ester greckie będą drukowane osobno w sekcji deuterokanonicznej, natomiast urywki hebrajskie — w ramach kanonu.

¹⁰ Zob. jego bibliografię w: E. R. Martinez, *Hebrew-Ugaritic Index to the Writings of Mitchell J. Dahood*, Rzym, Pont. Istituto Biblico, 1967.

¹¹ Zob. *Ruch bibl. i lit.* 16 (1963) 321.

Jak widać z tego, problem ksiąg deuterokanonicznych został rozwiązany bardziej dyplomatycznie niż merytorycznie, ale i to dobre na początek. Ktoś mógłby pomyśleć, że Kościół katolicki odstąpił trochę od kanonu biblijnego, idąc na kompromis w sprawie wydzielonej sekcji ksiąg deuterokanonicznych. Taka insynuacja nie jest słuszna, gdyż porządek ksiąg w kanonie nie należy do zagadnień doktrynalnych, zaś Paweł VI dając *placet* na taki projekt miał już precedens w Sykstusie V, który — w niewiele lat po definicji dogmatycznej kanonu przez Sobór Trydencki — autoryzował inny porządek ksiąg w związku z wydaniem Wulgaty.

Co do tekstu-bazy dla deuterokanonicznych, zostało przyjęte wydanie Septuaginty przez A. Rahlfsa. Powołana komisja, w specjalnym wydaniu standartowym, dokona oceny wariantów uwzględniając odkrycia tekstu hebrajskiego Syracha w *genizah* w Kairze oraz innych fragmentów znalezionych w Qumrân i Masada.

2. Nowy Testament

Wszystko to, co zostało powiedziane o Starym Testamencie, można odnieść i do Nowego z tym, że odpada problem ksiąg deuterokanonicznych ze względu na powszechną zgodę co do kanonu nowotestamentowego. Jako tekst-bazę przyjęto wydanie protestanckie NT greckiego¹². Wydanie to zostało przyjęte nie tyle z racji jakości aparatu naukowego (pod tym względem byłby może lepszy Merk), lecz po prostu dlatego, że odznacza się prostotą w klasyfikacji lekcji, używając prostego systemu oznaczenia stopnia pewności poszczególnych wariantów: A,B,C,D, co niewątpliwie ułatwi pracę tłumaczom.

Nowe wydania krytyczne w oparciu o wyżej wymienione będą opracowane przez grupę mieszaną, do której został dołączony ze strony katolickiej o. Karol Martini, profesor Biblicum¹³.

III. POMOCE PRZY LEKTURZE

Bardzo ważnym punktem *Wytycznych* jest zgoda co do not i objaśnień tekstu biblijnego. Bible protestanckie — jak wiadomo — są drukowane przez towarzystwa biblijne „bez not i objaśnień”, podczas gdy Kościół katolicki stawia co do tego wyraźne postulaty. Prawo kanoniczne w kan. 1391 domaga się, by wydania Piśma św. były zaopatrzone objaśnieniami, aczkolwiek nie konieczne o charakterze dogmatycznym (*cum adnotationibus praecipue excerpt-*

¹² K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikren, *The Greek New Testament*, Londyn, United Bible Societies, 1966.

¹³ Jest on autorem ważnej pracy z krytyki tekstu: *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV*, Rzym, Analecta Biblica, 1967.

tis ex sanctis Ecclesiae Patribus atque ex doctis catholicisque scriptoribus). Sobór Watykański II postanawia, że biskupi mają pouczać lud Boży przez przekłady świętych tekstów zaopatrzone w konieczne i dostatecznie liczne objaśnienia... Niech ponadto sporządzone zostaną wydania Pisma świętego zaopatrzone w odpowiednie przypisy, dostosowane także do użytku niechrześcijan i do ich warunków (*Dei Verbum*, n. 25).

Wytyczne zakładają, że „zarówno dla potrzeby czytelników, jak i uwzględniając tradycyjne wymagania Kościołów”, teksty winny być zaopatrzone przypisami co do wariantów, nazw obcych, terminów wieloznacznych (np. *pneuma*), warunków historyczno-kulturalnych oraz paralel. Przewidziano, iż w wypadku, gdy tłumacze katolicy i protestancy nie osiągnęliby porozumienia odnośnie not, ograniczą się do zaznaczenia swych odrębnych pozycji bez wchodzenia w polemikę. Jednakże autorowie *Wytycznych* z radością komunikują, że nie zaistniał dotąd taki wypadek kontrowersji, nawet w tak trudnym tłumaczeniu, jakim było tłumaczenie listu do Rzymian, co jest dobrym znakiem na przyszłość.

Zostało też uzgodnione, że tekst biblijny zostanie podzielony przy pomocy tytułów zawierających najlepiej zwroty biblijne i różnicowanych pod względem druku, a to wszystko celem ułatwienia lektury.

Odnosnie pomocy kartograficznych i ilustracyjnych, *Wytyczne* stawiają zasadę, aby unikać ilustracji li tylko dekoracyjnych, a ograniczyć się do tych, które wyjaśniają sytuacje historyczne lub pomagają wydatnie czytelnikowi w psychologicznej percepcji charakteru symbolicznego i dramatycznego faktów biblijnych. W końcu nie pozbawiona jest wymowy notatka zachęcająca tłumaczy do pokory, a wydawców do rezygnacji z komercyjnego lansowania nazwisk znanych...

IV. Z TEORII PRZEKŁADU

Teoria przekładu w ogóle, a biblijnego w szczególności, ma już swoją pokaźną literaturę¹⁴. W miarę wzrostu bibliografii, wzrasta również różnicowanie stanowisk co do teoretycznych zasad tłumaczenia. Stąd autorowie *Wytycznych* nie dają się wciągnąć w niebezpieczną dyskusję, lecz — świadomi złożoności problemu — ograniczają się do postawienia kilku zasad.

¹⁴ Zob. G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paryż 1963. — Odnosnie tłumaczenia biblijnego, zob. prace E. A. Nidy, publikowane przez Alliance Biblique Universelle; specjalny numer *Babel, Revue Internationale de la traduction*, 7, 2 (1961); J. Hering, *Remarques sur les bases araméennes et hébraïques des évangiles synoptiques, Prologomènes à une nouvelle traduction...*, w: *Revue Hist. Phil. et Rel.* 1 (1966) 17—33.

I tak najpierw zasada mutacji terminów (*mutuazione*). Przez mutację terminów rozumieją autorowie dokumentu wprowadzenie po raz pierwszy do tłumaczenia biblijnego jakiegoś terminu *ad hoc*, a nie używanie terminów, już kiedyś w przeszłości zmutuowanych, a wchodzących obecnie w skład mowy potocznej. Według *Wytycznych*, mutacja terminów winna być zredukowana do minimum.

Jeżeli jakieś terminy są już „martwe”, czyli poza aktualnym obiegiem językowym, mutacja winna być dokonana z języków „żywych” raczej niż ze starożytnych.

Natomiast postulat, by w językach, które nie mają zasięgu światowego (a więc między innymi w polskim), mutacji dokonywać z języków „głównych” — nie wydaje się być w całej pełni słuszny.

Oznaczało by to konkretnie w języku polskim wzrost zapożyczeń np. z francuskiego, na co taka moda u nas już chyba przeminęła. Niemniej jednak rzecz, w której tłumacze polscy są żywo zainteresowani, wymaga dyskusji.

Co do stylu językowego, *Wytyczne* stawiają słuszną zasadę: tłumaczenie wspólne winno odznaczać się stylem „rozumiałym i czytelnym dla odbiorcy”. Zapomina się bowiem często w postulowaniu zrozumiałości stylu, że tu chodzi przecież więcej o czytelnika niż o autora. Że autor rozumie, to nie oznacza jeszcze, iż czytelnik zrozumie równie łatwo. Jakże rzadko tłumacze czytają na głos swe przekłady, a jeszcze rzadziej dają je prostemu czytelnikowi (a nie specjaliście-recenzentowi) do próbnego przeczytania! Styl przekładu biblijnego, odzwierciedlając użycie potoczne języka, winien jednak odznaczać się godnością właściwą Dobrej Nowinie.

W końcu dokument zaznacza, iż nie można uznawać tylko jednego typu tłumaczenia; jest bowiem nie tylko pożądanym, ale wręcz koniecznym, by istniało kilka typów wspólnego tłumaczenia Biblii. Z tym pluralizmem można wiązać nadzieję, że ekumeniczne przekłady Biblii znajdą zastosowanie nie tylko w liturgii, ale okażą się niezawodnym narzędziem przekazu słowa Bożego poza Kościół, aby skarbiec Objawienia powierzony Kościołowi coraz więcej napępiał serca ludzkie (zob. *Dei Verbum*, n. 26).

EDYCJA BIBLIJNA Z OKAZJI ROKU WIARY

Należy odnotować ukazanie się w 1968 r. rzadkiej edycji bibliofilskiej, jaką jest reprodukcja — *facsimile* papirusu Bodmer VIII, znakowanego P⁷². Papirus ten, publikowany po raz pierwszy w wydaniu naukowym przez M. Testuz, w kolekcji *Bibliotheca Bodmeriana*, Cologny-Genewa, w 1959 r., jest najstarszym egzemplarzem, który zachował nam w sposób najbardziej całościowy 2 listy św. Piotra. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na charakterystykę tego papirusu.

Papirus Bodmer VIII, pochodzący według wydawcy Testuza — z III w., jest ważny nie tylko dla krytyki tekstu, lecz także dla historii kanonu, ponieważ zaświadcza używanie obok 1P również 2P, który jest pismem deuterokanonicznym. Oba listy Piotrowe, zachowane w papirusie, stanowią część większego kodeksu, który obejmuje za porządkiem: apokryf zw. Narodziny Maryi, apokryficzną korespondencję między św. Pawłem a Koryntianami, XI odę Salomona, list św. Judy, homilię Melitona z Sardes o Wielkiejnocy, fragment hymnu chrześcijańskiego, Apologię Fileasza, dwa psalmy (33 i 34) oraz wreszcie oba listy. Jest to więc antologia tekstów, dochodząca do 180 stron; oba listy św. Piotra zawierają 36 stron. Foliały papirusowe są prawie wszystkie dobrze zachowane; można widzieć nawet nici introligatorskie. Ze spisu rzeczy, jak również z małego formatu (15,5 × 14,2 cm) można wnosić, że kodeks ten nie został sporządzony w celach liturgicznych, lecz z pobożności prywatnej, może dla biblioteki jakiegoś bogatego chrześcijanina w Egipcie. Ze pochodzi bowiem z Egiptu, wydaje się być dowiedzione, choć bliższej miejscowości powstania kodeksu nie znamy. Wydawca, Testuz, ryzykuje nawet opinię, że papirus został przepisany przez skrybów koptyjskich, co wynikałoby z obecności jednego słowa koptyjskiego na marginesie, a także z pomieszania głosek *k* i *g*, *l* i *r*.

Edycja jubileuszowa listów św. Piotra, powstała z inicjatywy papieża Pawła VI, za życzliwą zgodą dra Marcina Bodmera, właściciela kodeksu, nosi tytuł: *Beati Petri Apostoli Epistulae ex Papyro Bodmeriana VIII transcriptae*, a została opracowana typograficznie przez oficynę drukarską Pizziego w Mediolanie. Składa się z 2 tomów, o formacie 17 × 19 cm. Pierwszy tom zawiera wstęp Jean Guittona, omówienie naukowe o. Karola Martini, prorektora Biblicum oraz tekst grecki z odpowiednim aparatem krytycznym i tłumaczenie Wulgaty. Drugi tom zawiera wła-

ściwe *facsimile*, artystycznie opracione w drzewo na wzór starożytnych opraw koptyjskich. W swych wnioskach naukowych o Martini stwierdza, że papirus potwierdza w całej pełni starożytność tekstu biblijnego listów, podawanego przez wydania krytyczne, jak np. A. Merka. Znaczenie więc papirusu Bodmer VIII polega nie na odkryciu nowych nieznanych lekcji, lecz na potwierdzeniu nieskażoności tekstu listów, dziś powszechnie przyjmowanego przez egzegetów, oraz na potwierdzeniu używania 2P — deuterokanonicznego — na równi z 1P. Szczegóły charakterystyczne: pod koniec 2P znajduje się ta sama formuła z życzeniami dla kopisty i czytelnika, co pod koniec 1P: „Pokój temu, który napisał i temu, który czyta”. Tytuł listu, znajdujący się pod koniec 2P, otoczony jest ozdobnikami, co znamionuje specjalną cześć kopisty dla tekstu, który skończy przepisywać. Jean Guittton podkreśla ze swej strony w przedmowie, że „jest to wielka radość dla wszystkich wiernych móc dotykać, rozważać — dzięki tej edycji pamiątkowej — znaki pisarskie najbardziej bliskie początkom, relikwie myśli i serca św. Piotra”.

Jeden z egzemplarzy *facsimile* otrzymał od Ojca św., wraz z dedykacją i autografem, metropolita krakowski, kardynał Karol Wojtyła.

Kraków

KS. J. CHMIEL

NAJSTARSZY KULT MARYJNY W NAZARET

Do ciekawych rezultatów doszli OO. Franciszkanie w swych badaniach archeologicznych w Nazaret. Zob. B. Bagatti, *Gli scavi di Nazaret*, vol. I: *dalle origini al secolo XII*, Jerozolima 1967. E. Testa. w: *Rivista Biblica* 10 (1968) 181—185.

Poprzednio już odkryto resztki bazyliki bizantyjskiej, poświęconej Matce Bożej, wzniesionej w V w., która zachowała się aż do Krzyżowców (XII w.), a o której wspomina Anonim z Piacenzy w r. 570, pielgrzym do Ziemi Świętej. Czy z okresu przed V w. nie mamy śladów kultu maryjnego w Nazaret? Otóż judeo-chrześcijaństwo już w II w. czcili „miejsce święte” w okolicach tzw. „domu Maryi”. Wiadomo z pewnych źródeł, że „krewni Pańscy” mieszkali w Nazarecie do III w. i przewodzili tamtejszej społeczności. Można więc przypuszczać, że owo „miejsce święte” zostało przez nich wzniesione — i to w kształcie synagogi. W tym właśnie otoczeniu kościoła-synagogi z II lub III w. zostały ostatnio znalezione rozmaite napisy (żłobione, rysowane lub malowane), które mówią o tajemnicy Wcielenia. Są to napisy różnojęzyczne: greckie, aramejskie, łacińskie, sryjskie, a nawet starormiańskie. Świadczy to o tym, że już od II w. kościół-synagoga był celem pielgrzymek wiernych różnych narodowości, którzy wzywali Chrystusa i Maryję, umieszczając na murze odpowiednie napisy o charakterze religijnym, np.: „Jezu Chry-

ste, Synu Boży, pomóż... wspomnij na mnie". Trzeba pamiętać, iż pisanie imion świętych na ścianach sanktuarium było aktem kultu względem tych świętych. Spotyka się to również w katakumbach rzymskich, np. u św. Sebastiana.

Spośród napisów wymieńmy napis grecki z II lub III w., wyrysowany na tynku jednej z kolumn kościoła-synagogi. Tekst po rekonstrukcji brzmi: „Ja N. klęcząca pod miejscem świętym M(aryi) zaraz napisałam tam (imiona). Ubrałam jej obraz". Chodzi więc o jakiegoś pielgrzyma — kobietę, która w Nazarecie, w miejcu, gdzie stał „dom Maryi”, modliła się do M. Że w tym M chodzi o świętą, wynika z zaimka „jej”, że zaś M może oznaczać tylko Maryję, mamy dowód z innego napisu, któremu trzeba poświęcić teraz trochę uwagi.

Jest to napis wyrysowany na innej kolumnie: XE MAPIA (= Zdrowaś Maryja), pochodzący — według o. Bagattiego i ks. J. T. Milika — z II lub III w. Napis ten świadczy nie tylko o znajomości u pielgrzyma ewangelii św. Łukasza, której reminiscencją jest ten napis, ale przede wszystkim o kulcie Matki Chrystusa, jaki zaczął się już w pierwszych wiekach rozwijać. Wynika to z praktyki, że napis świadczy o kulcie. Można więc nazwać ten napis najstarszym „Ave Maria” świata.

Godnym szczególnej uwagi jest kawałek marmuru żyłkowatego, zawierający obustronnie 2 fragmenty napisu aramejskiego, znaleziony w 1955 r. Napis paleograficznie pochodzi z końca I lub z II w. Zob. E. Testa, *Due frammenti Targum sull'Incarnazione scoperti a Nazaret*, w: *Terra Santa* 43 (1967) 99—104. Pierwszy fragment napisu, który nas tutaj zainteresuje, można by tak przetłumaczyć: „a studnią jest jej (lub: jego) wnętrze”. Forma bowiem aramejska *gawawiwya* jest dwuznaczna: może być męska lub żeńska zależnie od wokalizacji. Byłby to więc napis nawiązujący do tematu „studnia Mesjasza” lub „studnia Maryi”, który początek swój wywodzi z Iz 55, 1: *O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody*. Temat „studni Mesjasza lub Maryi” znany był w pierwotnej literaturze chrześcijańskiej, z której wynika, że judeo-chrześcijanie w I i II w., a następnie Ojcowie greccy i łacińscy, przedstawiali narodziny Chrystusa z Maryi jako wytryskanie studni wody z łona Maryi. Według nich, „wody żywe” wypływają z „boku Ojca” lub z „ust Pana”, zawsze jednak za pośrednictwem Maryi (por. np. Ody Salomona 8, 17; 19, 1 nn; 28, 7; 36, 6—7). Orygenes napisał na ten temat cały traktat (*De puteo et cantico eius*; PG 12, 656 n), dowodząc, że wszystkie studnie opisane w St. Test. znajdują swój typ w studni Mesjasza. Św. Ambroży widzi w źródle z Wj 15, 22—25 studnię Maryi, która sama stała się „źródłem życia”, „studnią wody żywej” (por. PL 14, 1194; 16, 328 nn).

J. A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Freiburg 1967, s. 287.

Książka, którą chcemy przedstawić jest owocem wykładów Józefa Jugmanna S.J., jakie miał na amerykańskim uniwersytecie Notre-Dame. W 1959 r. wyszła w wersji angielskiej (*The Early Liturgy to the time of Gregory the Great*). Książka doczekała się dwu wydań jeszcze w 1963 r., a w 1962 została przetłumaczona na język francuski (*La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Lex Orandi 33, Paryż 1962). Obecne wydanie niemieckie opiera się na poprzednich opracowaniach, ale jednocześnie jest uzupełnione nowymi studiami autora, zwłaszcza odnośnie Hippolita Rzymskiego, Grzegorza Wielkiego. O chrzcie w III w. autor ogłosił studia w *Katechetik* 1965 s. 301—310.

Książka zgodnie z zapowiedzią autora nie ma ambicji wyczerpującej rozprawy z całym aparatem naukowym na temat liturgii wczesnochrześcijańskiej. Jest przystępnym przedstawieniem, opisem obliczonym na praktyczną przydatność w obecnej odnowie liturgicznej. Stąd nie znajdziemy w niej wyczerpującej bibliografii ani bogatych przypisów. Należy raczej do tego typu książek tak bardzo popularnych na zachodzie, które nie tracąc z naukowej ścisłości mają jednak ambicje popularyzatorskie. Ma to być, zgodnie z zapowiedzią we wstępie, konfrontacja starej chrześcijańskiej tradycji liturgicznej z nowymi prądami odnowy. Temu porównaniu współczesności z historią służy pierwszy rozdział wstępny. Autor uwzględnia postanowienia ostatniego soboru, a jednocześnie za Newmanem stwierdza, że najlepszym komentarzem do współczesności jest historia. Omawia krótko odkrycia i stan nauki ostatnich lat, podaje najważniejsze źródła dla poznania wczesnochrześcijańskiej liturgii.

Cała książka obejmuje 5 części: Kościół pierwotny i epoka apologetów, Trzeci wiek, Epoka Konstantyna. Rozgałęzienie liturgii, Liturgia rzymska przed Grzegorzem Wielkim.

Odnośnie Kościoła pierwotnego szczególnie cenne są rozważania autora na temat problemu pierwotnego miejsca zebrań liturgicznych (*domus ecclesiae*). Ciekawe są wnioski odnośnie znaczenia i symboliki niedzieli w pierwotnym chrześcijaństwie, jako dnia pańskiego i dnia zmartwychwstania, jako dnia ósmego — nowego stworzenia. Czym była niedziela w tygodniu tym Wielkanoc w ciągu całego roku liturgicznego — autor daje krótką syntezę liturgii Wielk. przed Konstantynem. Omawiając pierwotną liturgię Łamania Chleba przytacza modlitwę eucharystyczną z *Didache* i stwierdza, że modlitwa ta tylko pośrednio może być przypisane samej liturgii eucharystycznej (mszy św.), a to z tej racji, że dziekczynienie za kielich przytacza ta modlitwa przed dziekczynieniem za chleb, co stanowi wyjątek pośród innych świadectw. W tym punkcie Jungmann ma odmienne zdanie niż wielu patrologów (por. *Quasten, Initiation aux Pères de l'Église*. Paryż 1955. t. I s. 39). Osobno omawia zagadnienie uczyty eucharystycznej u apologetów, a więc przede wszystkim u Justyna Męczennika. Część 2 odnosi się do wieku III. Liturgia rzymska ok. 200 r. reprezentuje świadectwo Hippolita, stąd też autor dosyć obszernie zatrzymuje się nad jego „Tradycją Apostolską”. Szczególnie cenne dla odnowy liturgicznej po soborze Wat. II może być najstarszy tekst mszalny, jakim jest modlitwa eucharystyczna Hippolita, zresztą zna-

lazła zastosowanie w nowych zmianach we mszy św. Rozważania Jungmanna wskazują, że stoi ona u początków liturgii zachodniej.

W następnym rozdziale zastanawiając się nad chrztem i przygotowaniem do niego porusza zagadnienie może marginesowe z punktu widzenia liturgii, ale ważne dla poznania samych wymagań chrzcielnych, a mianowicie problem zawodów zabronionych dla chrześcijan. W tym wypadku jak również dla całosci zagadnienia chrztu i katechumenatu niezastąpione staje się świadectwo afrykańczyków Tertuliana i Cypriana. Modlitwie codziennej poświęcony jest rozdział następny. Jaką rolę odegrało życie liturgiczne w odparciu gnostycyzmu — to temat dalszych wywodów.

Część trzecia poświęcona jest całkowicie epoce Konstantyna. Na wstępie dwa rozdziały poświęcone są styczności chrześcijaństwa i liturgii z antykiem i misteriami pogańskimi. Tolerancja Konstantyna i następców przyczyniła się do ogromnego rozwoju wielu dziedzin życia kościelnego, budownictwo, muzyka, sposób modlenia się, zewnętrzny splendor nabożeństw, szat liturgicznych oraz wielu innych form życia kościelnego rozwija się z niebywałą siłą. Jednocześnie liturgia chrztu, małżeństwa, pogrzebu chrześcijańskiego itp. nie zrodziła się w jakiejś próżni, ale na gruncie grecko-rzymskiej symboliki. Czytając omówienie pogańskich i chrześcijańskich misteriiów zrozumieć można dlaczego z taką siłą ojcowie kościoła zwalczali kultury pogańskie, a z drugiej strony dlaczego chrześcijaństwo przedstawiali jako prawdziwe misteria. Tak niebezpieczny kult Solis Invicti chrześcijanie przewzięczyli kultem Chrystusa — prawdziwego Słońca. Autor wreszcie zastanawia się nad pytaniem, jak dalece misteria pogańskie wywarły wpływ na liturgię chrześcijańską. Podtrzymuje tutaj pogląd O. Casela, że misteria starożytnego świata były podobnie jak Stary Testament, chociaż w inny sposób przygotowaniem chrześcijaństwa. Zatem w pewnym sensie ludzie wchodzący do kościoła przynosili swoją kulturę, mentalność, potrzeby i zwyczaje a te znajdowały odbicie w liturgii chrześcijańskiej.

W jakiej mierze zaś sam Kościół zdołał ukształtować tę kulturę ludzi z pogaństwa? Czynnikiem kształtującym życie chrześcijańskie i to bardziej niż dzisiaj była liturgia. W czasach gdy nie było chrześcijańskich szkół, stowarzyszeń itp. niemal jedynym środkiem i jedyną okazją pouczeń była liturgia. Jej żywa i rozumiała symbolika, język, stałe komentarze do Pisma św., psalmy, modlitwy, wszystko to było doskonałym pedagogiem i nauczycielem ludu bożego. W dobie odnowy liturgicznej te fragmenty pracy Jungmanna są szczególnie godne polecenia. Osobny rozdział poświęca autor czi mężczyźnikom, a więc początkom świąt roku kościelnego. Nie bez wpływu na ukształtowanie postaci liturgii miała walka o ortodoksję. Postać modlitwy, nowej pobożności, przyjmowania Komunii itp. była jakby echem walk zdawało by się czysto teoretycznych.

Część czwarta książki obejmuje zagadnienia rozejścia się dróg liturgii Wschodu i Zachodu. Autor ukazuje różnorakie przyczyny rozejścia się życia kościelnego, a w tym i liturgii. Podział na prowincje, różnorodne wpływy kulturalne, inny bieg historii, odmiennosci języka, narodowości, spory doktrynalne, oto skromny zestaw czynników, które przyczyniły się do rozpadu liturgii.

Można by tutaj podzielić się pewną uwagą: czy rzeczywiście można mówić o jakimś rozejściu się liturgii? kiedy właśnie chyba tutaj, na polu życia liturgicznego od samego początku były w kościele rozbieżności i różne tradycje. Do nas doszły tylko wiadomości o poważniejszych odmiennosciach np. spór o święcenie Wielkanocy, a przecież należy przypuścić, że było ich więcej. Proces był raczej odwrotny: a mianowicie, scalania różnych lokalnych zwyczajów i tradycji w większe. Wymownym

przykładem może być liturgia rzymska, która wyparła bądź wchłonęła lokalne tradycje liturgiczne.

Liturgii orientalnej poświęca autor osobny rozdział. I tutaj na naszą uwagę zasługuje zagadnienie języka liturgicznego. Na podstawie tradycji wschodnich autor stwierdza, że językiem liturgii był zawsze język ludzki, którzy brali w niej udział, koptyjski w liturgii Koptów, syryjski w liturgii Syryjczyków itp. Jednocześnie z tendencją utrwalania form kościelnych język liturgii stawał się niejako jedną z kart historii, a z czasem nabierając charakteru języka świętego, stawał się nienaruszalnym, a więc martwym. Autor dosyć obszernie zastanawia się nad odłamami liturgii wschodniej, stara się jednak wykazać jej odmiennosć przede wszystkim w stosunku do Zachodu. Tytuł rozdziału sugeruje zakres tematu tylko do liturgii wczesnochrześcijańskich, ale ponieważ większość dzisiejszych liturgii wschodu cieszy się formami z czasów starożytnych, stąd omawiana jest właściwie całość liturgii orientalnych pierwszych wieków. Osobny rozdział poświęca Jungmann liturgii łacińskiej, omawiając krótko liturgie gallikańskie, a więc: starohiszczańską, celtycką, starogallikańską, mediolańską. Przeciwnieństwem tych liturgii typu gallikańskiego są liturgie rzymskie, a więc rzymko-afrykańska. Źródłem dla poznania tej liturgii północno-afrykańskiej są pisma Tertuliana, Cypriana i Augustyna. Dla nas oczywiście największe znaczenie ma liturgia rzymska, tej poświęca autor osobną piątą część swojej pracy.

Rozpoczyna ją rozdział o chrzcie i sakramencie pokuty w liturgii rzymskiej. Następnie autor omawia okres Wielkanocy, tu szczególnie cenne są jego uwagi ze względu na gruntowne zmiany liturgiczne tego okresu w roku kościelnym, których byliśmy świadkami w statnich czasach. Okres liturgiczny Bożego Narodzenia z Adwentem to przedmiot dalszych rozważań.

Jak wygląda msza św. w momencie formowania się typowo łacińskiej liturgii na zachodzie a zwłaszcza w Rzymie, jak przedstawiała się modlitwa liturgiczna poza Eucharystią? oto pytania, na które odpowiedzią stają się ostatnie rozdziały książki.

Powstaje pytanie, jaki może być pożytek z takiej książki, dzisiaj w dobie szybkiej reformy liturgicznej? Najlepszym komentarzem według Newmana dla współczesnych wydarzeń jest historia. Ona daje i wytycza kierunek rozwoju. Stwierdzamy np.: według pracy Jungmanna, że wprowadzenie żywych języków do liturgii ma swoje mocne uzasadnienie właśnie w starożytności chrześcijańskiej. Udział ludu bożego, wpływ kultury i mentalności ludzi na kształtowanie się takich a nie innych form liturgicznych, a z drugiej strony uwrażliwienie liturgii na potrzeby współczesnych, liturgia jako najlepszy wychowawca i nauczyciel — jednym słowem wiele zasad, którymi dzisiaj kieruje się odnowa liturgiczna znajduje swoje potwierdzenie w życiu liturgicznym pierwszych wieków chrześcijaństwa. A więc nie archeologizm, odkopywanie martwych form nie nie znaczących dzisiaj, a to zdawało by się rzeczą najłatwiejszą, ale wykrywanie żywych i zawsze aktualnych składników, które i dzisiaj mogą być inspiracją odnowy.

Szkoda tylko, że nie znajdujemy w pracy Jungmanna większej ilości tekstów liturgicznych, które bardziej niż teoretyczne rozważania przybliżyłyby nam ducha liturgii starożytnej. Również potraktowanie życia sakramentalnego wschodu jest nieproporcjonalne do podobnych rozważań o Zachodzie. Brak szerszego omówienia takich świadectw, jak Serapiona z Thmuis, Cyryla Jerozolimskiego, Teodora z Mopsuestii. Widocznie jednak autor miał co innego na celu — dać syntezę liturgii chrześcijańskiej na użytek Zachodu, stąd było rzeczą niemal konieczną pominąć inne za-

gadnienia. Książka na pewno zasługuje na uwagę znawców liturgii, może wiele pomóc na drogach odnowy. Na pewno zasługuje również na przekazanie ją w języku polskim.

Katowice

KS. WINCENY MYSZOR

Frühchristliche Reden zur Osterzeit, Patmos-Verlag Düsseldorf 1967. Wybór, przekład, wprowadzenie: Józef A. FISCHER, s. 218.

Zbiór mów związanych z okresem Wielkanocy, które prezentuje nam J. A. Fischer pochodzą z czasów złotego wieku patrystyki, a więc ściśle mówiąc nie wczesnego chrześcijaństwa. Układ związany jest z liturgią wielkanocną, a zatem: mowy z okazji postu, Grzegorza Wielkiego i Bazylego, mowy na Wielki Tydzień Proklusa, Cezarego z Arles oraz nieznanego kaznodziei z 4/5 w., mowy na święto Wielkanocy Augustyna, Grzegorza z Nysy i Maksyma z Turynu, mowy Leona Wielkiego na święto Wniebowstąpienia oraz z okazji Zesłania Ducha św. mowy Jana Chryzostoma i Augustyna. Oczywiście jest to wybór, a nie wyczerpujący zestaw, w sumie jednak 15 najcenniejszych fragmentów literatury patrystycznej, których treść dotyczy okresu Wielkanocy. Każdy fragment poprzedzony jest krótkim wprowadzeniem, nie zabrakło także niektórych pozycji bibliograficznych. Niemal połowa patrystycznych tekstów ukazuje się po raz pierwszy w języku niemieckim. Wybór oczywiście subiektywny autora sprawiedliwie jednak uwzględniła spuściznę i Zachodu i Wschodu.

Jaki jest cel książki? Według wstępu tłumacza podwójny: ma być najpierw zbiorem materiałów pomocniczych dla nauki wiary dzisiaj, oraz ma dostarczyć przykładów sposobu ujęcia tematu, poruszania problematyki, aktualizacji itp. inaczej, pokazać jak wiecznie żywe i aktualne tematy związane z Wielkanocą zostały ujęte przez Ojców Kościoła. A więc chodzi o materiał i sposób jego podania. Tłumacz powołuje się na zachętę ostatniego soboru, który poleca obok Biblii również pisma Ojców Kościoła. Istotnie, studia patrystyczne obok bardziej jeszcze rozwiniętej biblistyki to znak naszej współczesnej odnowy życia chrześcijańskiego. Nie można się skarżyć na brak nowych ujęć naukowych w patrystyce, raczej przeciwnie, bibliografia prac naukowych dotyczących Ojców Kościoła urasta do niemal astronomicznej liczby. Wciąż jednak brak jeszcze publikacji popularnych, które potrafiłyby wielkie problemy naukowe rozmiąć na drobne i podać w sposób przystępny czytelnikowi nie-specjaliście. Do szeregu tych książek należało by zaliczyć opracowanie Fischera.

Katowice

KS. WINCENY MYSZOR

BIBEL - LEXIKON, herausgegeben von prof. dr Herbert Haag, Tübingen 1968, s. XX + kol. 1964, zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage.

Szybko rozwijające się nauki biblijne i związane z nimi pokrewne dyscypliny zmuszają ciągle, zarówno biblistów jak i teologów do nieustannej rewizji swoich dawnych poglądów, jak również do stałego korygowania i uzupełniania poprzednich wypowiedzi. Potwierdzeniem tej tezy, jest choćby wydany przed kilku miesiącami, już po raz drugi Biblijny Słownik prof. H. Haaga z Tübingen.

Polscy bibliści znają dobrze jego pierwsze wydanie. Ukazywało się

ono najpierw w poszczególnych zeszytach w latach 1951—1956, później zaś zostało wydane w całości w jednym tomie, ale już po kilku latach zostało całkowicie wyczerpane.

Wiele przyczyn złożyło się na to, że dr H. Haag, profesor egzegezy St. Testamentu z Tübingen, postanowił swoje dzieło wydać na nowo. Główną z nich jednak był Drugi Sobór Watykański. Nowe spojrzenie na Objawienie i na Pismo św., uchwalona przez Ojców Soboru konstytucja *Dei Verbum*, dekret o *Ekumenizmie* i inne problemy, wszystko to razem wzięte znalazło swoje pełne odbicie i uzasadnienie w omawianym obecnie drugim wydaniu jego wielkiego biblijnego słownika.

Pod względem objętości jest on o 1/3 większy od wydania pierwszego. Jednakże ze względu na nieznaczne powiększenie jego formatu, zastosowanie mniejszych czcionek drukarskich oraz wprowadzenie do artykułów umownych i powszechnie przyjętych skrótów, wydanie II tego Słownika objętościowo nie wiele się różni od wydania I. Różnica i to zasadnicza dotyczy przede wszystkim jego treści. Można ją krótko ująć w następujące punkty: 1. Wszystkie artykuły i hasła zostały gruntownie przepracowane i rozszerzone; 2. Wiele artykułów ujęto zupełnie inaczej, już to ze względu na nowe odkrycia biblijne, już to z powodu pewnych dyrektyw II Soboru Watykańskiego; 3. Wprowadzono około 200 nowych haseł i to przede wszystkim z Teologii Biblijnej; 4. Dołączono 3 kolorowe mapy, z niezwykle precyzyjnymi określeniami, opartymi na najnowszych odkryciach archeologicznych; 5. Uzupełniono listy miejscowości palestyńskich i krajów sąsiednich, uściślono nazwy i daty panowania różnych królów i władców; 6. Po każdym hasle wydrukowano bogatą bibliografię, w której odnotowano najnowsze pozycje, niemal z ostatniej chwili. Nie ma takiego hasła przy którym bibliografia nie sięgałaby po rok 1967. Prawie zawsze autor hasła podaje dzieło, w którym można znaleźć pełną literaturę interesującego czytelnika zagadnienia; 7. Zredukowano w tekście Słownika to minimum rysunki i obrazy, przy pozostałych zaś podniesiono ich wartość naukową. To samo dotyczy wklejek fotograficznych. Wszystko to razem wzięte daje jakiś ogólny i bardzo pozytywny obraz omawianego dzieła. Krótko mówiąc jest to w całym tego słowa znaczeniu dzieło naukowe.

Analizując bliżej treść omawianego Słownika, można w nim wyróżnić kilka działów, z których jedne są szerzej inne krócej opracowane. I tak najszerszej potraktował w nim prof. Haag zagadnienia historyczne. Dotyczą one przede wszystkim historii Izraela, ale obejmują również i historię bliższych i dalszych sąsiadów narodu wybranego. Hasła te zasługują na specjalną uwagę, ponieważ opracowane zostały przez wybitnych fachowców największych dziś znawców starożytnej Palestyny, Egiptu, Asyrii czy Babilonii. Z tym pozostają w ścisłym związku hasła poświęcone wybitnym osobistościom, zarówno izraelskim jak i pozaizraelskim. Np. na uwagę zasługuje tu hasło poświęcone osobie Abrahama (kol. 13—15), uzupełnione danymi zaczerpniętymi z dokumentów kumrańskich, hasło omawiające postać Mojżesza (kol. 1172—1178), opracowane przez H. Cazzelles'a, hasła bardzo obszernie omawiające postacie św. Pawła (kol. 1328—1343) i św. Piotra (kol. 1365—1368).

Drugim działem zasługującym na szczególną uwagę w omawianym Słowniku, to dział archeologiczny. Autorzy poszczególnych haseł omówili w nim nie tylko historię poszczególnych wykopalisk i odkryć, takich jak Tell-el-Amarna, Ugarit, Mari, Qumran itp., ale również podkreślili ich znaczenie dla historii i teologii biblijnej. Bardzo oryginalny jest dodatek umieszczony na końcu Słownika (kol. 1939 nn) podający w streszczeniu historię wykopalisk prowadzonych w Palestynie od pierwszych jej początków (II połowa XIX w.), aż po czasy dzisiejsze.

Na specjalną uwagę zasługują hasła dotyczące introdukcji ogólnej i szczegółowej do Pisma św. Są one tak jasno, zwięźle i treściwie opracowane, że nadają się w całości do wykładów zarówno dla studentów teologii jak też i dla szerszych mas interesujących się bliżej Biblią. Jasnością i zwięzłością wyróżniają się takie hasła jak natchnienie (kol. 769—777), opracowane przez samego prof. H. Haaga, Kanon (kol. 915—924) omówiony przez A. Vögtle'go, Hermeneutyka, podająca właściwie reguły interpretacji Pisma św. i odkrywania jego sensu według myśli i zamierzeń samego natchnionego autora (kol. 212—215). Jako nowość wprowadzoną do tego Słownika uważam także szerokie omówienie przy każdej księdze Pisma św., zawartej w niej teologicznej myśli. Jest to ważne z tego względu, gdyż dziś powszechnie przesuwają się przy egzegezie akcent, z filologicznych rozważań nad tekstem na korzyść jego teologicznego znaczenia.

Jeśli chodzi o zagadnienia teologiczne, omawiany Słownik prof. Haaga, choć nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu Słownikiem Teologicznym, to jednak niemal w każdym hasle tego zagadnienia dotyka. Przez wprowadzenie, jak to już wspomnieliśmy wyżej ok. 200 nowych haseł z Teologii Biblijnej, prof. Haag nadał swojemu dziełu właściwie ściśle teologiczny charakter. Niemal wszystkie hasła w poprzednim wydaniu opracowane były ściśle egzegetycznie i filologicznie (np. Stworzenie świata, stworzenie człowieka, protoewangelia, wyjście z Egiptu, zdobycie ziemi Kanaan), wszystkie one zostały w tym wydaniu uzupełnione o zawartą w nich myśl teologiczną. Ważną też rzeczą jest, że Słownik często przy różnych okazjach nawraca do centralnej myśli zawartej w Piśmie św., a pochodzącej od samego Boga jako Autora, tj. do idei zbawienia człowieka.

Niemniej, nie ma w tym Słowniku specjalnego hasła o historii zbawienia, chociaż to zagadnienie Wydawca omawia przy różnych okazjach np. gdy mówi o samym zbawieniu, czy też o oczekiwaniu zbawienia (kol. 696 nn). Nie znalazłem też w tym Słowniku hasła: co to jest Teologia Biblijna? Może Autorzy z Wydawcą na czele, uważali ten problem za oczywisty, względnie jeszcze nie dojrzały do opracowania go w Słowniku Biblijnym. Wiemy przecież, że zagadnienie to nie jest takie proste, jakby się na pierwszy rzut oka wydawało.

Reasumując wszystko to co wyżej powiedzieliśmy, należy się prof. H. Haagowi wyrazić ogromną wdzięczność za podjęcie się i zrealizowanie tak śmiałego przedsięwzięcia. Wszystkim zaś tym, dla których Biblia jest święta i droga, życzyć, by przy jej czytaniu i rozwiązywaniu jej problemów, mieli zawsze pod ręką Bibel-Lexikon H. Haaga w jego drugim wydaniu.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

L. ALONSO SCHÖKEL, *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*, z hiszp. przeł. F. Martín, Herder, New York 1965, s. 418.

La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje, Herder, Barcelona 1966, s. 384.

Już na zjeździe biblistów hiszpańskich w 1956 r. L. Alonso Schökel (*Preguntas nuevas acerca de la inspiración*, XVI Semana Bíblica Española, Madrid 1956, s. 275—290) zwrócił uwagę na konieczność badania mowy ludzkiej, która posłużyła Bogu do przekazania Objawienia. Książka — owoc kilkuletniej refleksji profesora Papieskiego Instytutu Biblij-

nego w Rzymie nad tajemnicą Słowa natchnionego — daje wszechstronne wyjaśnienie jego genezy i charakteru w świetle filozofii języka i krytyki literackiej.

Praca dzieli się na pięć części, a każda część obejmuje z kolei trzy rozdziały. Do poszczególnych rozdziałów została dołączona bibliografia z krótką charakterystyką podanych pozycji.

Punkt wyjścia rozprawy stanowi liturgiczne wyznanie wiary w Ducha Świętego, „który mówił przez proroków”. Wiara umieszcza „Słowo” w kontekście Objawienia, a charyzmat natchnienia w kontekście Ducha. Tajemnica Słowa Bożego może być zgłębniona jedynie w relacji do tajemnicy Wcielenia na tle „ujawnienia się” Boga. Do rozróżnienia elementu boskiego i ludzkiego w Piśmie Św. służą różne analogie. Schökel analizuje cztery tradycyjne analogie: obraz narzędzia, dyktowania, posłańca i autora. Od siebie dodaje piątą analogię, zaczerpniętą w teorii literatury: obraz autora dramatu tworzącego różne postacie, rozdziałającego im odpowiednie role i wypowiadającego przez nich siebie samego. Zwraca przy tym uwagę na wartość i granice analogii. Wszystkie analogie wydają rolę Boga w powstawaniu Pisma Św., mianowicie determinację pisarza do konkretnego działania, ale nie wyjaśniają należycie elementu ludzkiego, udziału człowieka w tworzeniu Słowa Bożego. Tymczasem przegląd tekstów biblijnych, dotyczących Słowa Bożego, wykazuje na szersze tło naszego artykułu wiary i dostarcza materiału do bliższej specyfikacji natchnienia biblijnego.

Druga część omawia Słowo natchnione od strony ludzkiej, gdyż Słowo Boże zostało wcielone w słowa ludzkie, które mają autonomiczne znaczenie i siłę. Ukazanie się inspiracji biblijnej na tle takiego zjawiska społecznego, jakim jest język, nie pozwala zacieśniać jej jedynie do wpływu Boga na pisarza celem przekazania elementu doktrynalnego. Bóg, by się objawił człowiekowi, przyjmuje język ludzki w najszerszym tego słowa znaczeniu, z wszystkimi jego funkcjami (wyrażenie, wrażenie, komunikowanie) i konkretnymi właściwościami wynikającymi z poziomu ówczesnej kultury i charakteru grupy społecznej, która się tym językiem posługiwała.

Nowe i oryginalne ujęcia ludzkich elementów w natchnieniu biblijnym przynosi część trzecia, traktująca o autorach natchnionych, w której została omówiona psychologia i socjologia natchnienia oraz stosunek słowa pisanego do słowa mówionego. W procesie tworzenia Słowa natchnionego autor wyróżnia trzy etapy: gromadzenie materiału, intuicję i wykonanie. Charyzmat natchnienia, fizyczny i nadprzyrodzony impuls Boży, nie odnosi się do pierwszego etapu, w którym powstaje materiał słowa mówionego lub pisanego, jakim jest konkretne doświadczenie ludzkie, wydarzenia dziejowe, zastane dokumenty itp. Materiał mógł być jednak wynikiem specjalnej działalności Bożej. Intuicja to odkrycie głębszej rzeczywistości tkwiącej w materiale. Następną fazą polegała na ujęciu odkrytej rzeczywistości w formę słowną. Intuicja i słowne ujęcie stanowi moment tworzenia Słowa Bożego, gdyż człowiek działa pod impulsem Ducha Świętego. W ten sposób natchnienie okazuje się charyzmatem języka, który jest brany w stadium twórczości indywidualnej. Wpływ Ducha Świętego dotyczy aktu wyrażania się pisarza i z tego aktu czyni akt objawienia. W związku z tym Schökel naświetla sukcesywny charakter natchnienia i redakcję dzieła natchnionego.

Przy badaniu stosunku autora natchnionego do wspólnoty Schökel krytycznie analizuje dotychczasowe ujęcia socjologii natchnienia. Jego zdaniem społeczny wymiar natchnienia tkwi w samej naturze języka, który jest tworem społecznym. Język, jak dowodził w ubiegłym wieku W. von Humboldt w dziele *O różnorodności struktur językowych*

i ich wpływie na życie duchowe ludzkości (Berlin 1830—1835) stanowi nie tylko narzędzie do posługiwania się nim (*ergon*), ale równoczesne, jako ukształtowany system, wpływa na sposób myślenia mówiących nim ludzi (*energeia*); przez język społeczność wpływa zatem na autora natchnionego i kształtuje jego mentalność. Społeczne wymiary języka wskazują na zakres społecznego charakteru inspiracji biblijnej. Natchnienie jest charyzmatem osobistym, a nie wspólnotowym, ale zostaje zaktualizowane i wyrażone w kontekście społecznym. Z kolei przez język, który jako środek komunikowania się międzyludzkiego nigdy nie funkcjonuje na płaszczyźnie czysto indywidualnej, autor natchniony wpływał na innych. Właściwym powołaniem autorów natchnionych była twórcza rola w rozwoju języka religijnego swojej wspólnoty. Stąd inspiracja, jak każdy inny charyzmat, była przeznaczona dla dobra Kościoła. Ze strony społeczności można mówić o charyzmacie odbioru dzieła natchnionego. Taki charyzmat przysługuje ludowi Bożemu, Kościołowi. Warto przy tym podkreślić rolę języka w kształtowaniu wspólnoty religijnej, co nabiera szczególnego znaczenia w odnowionej liturgii.

Przy omawianiu stosunku języka pisanego do mówionego Schökel dotyka dyskutowanego dzisiaj problemu zakresu natchnienia biblijnego, stawiając pod znakiem zapytania kurczowe zacieśnianie inspiracji do dokonania zapisu. Ze świadectw biblijnych wynika, że normalną drogą tworzenia Słowa Bożego było głoszenie. Przekazanie na piśmie ustalonych i ujętych w formy literackie treści stanowi tylko ostatni, uzupełniający akt powstawania Słowa Bożego. Jeśli się zacieśnia natchnienie biblijne do aktu zapisania, to do pewnego stopnia broni się odrzuconej przez Kościół opinii o natchnieniu następczym. Z drugiej strony należy jednak pamiętać o tym, że zapisywanie następowało pod wpływem Ducha Świętego i dlatego należy do istotnego czynnika w genezie Słowa Bożego. Zapisanie zmierza bowiem do kanonizowania Słowa Bożego, do nadania mu wartości normatywnej.

Część czwarta omawia dzieło natchnione. Natchnienie odnosi się do dzieła pisanego jako całości, rozciągając się na poszczególne jego elementy i warstwy stosownie do ich natury i funkcji. Płyną stąd konkretne wskazania dotyczące interpretacji Pisma Św. Nie można się zadowolić egzegezą psychologiczną, która zacieśnia się do odkrycia myśli autora jako jedynej normy, by uściślić znaczenie tekstu świętego. Następnie omówiono sprawę przekładów i odbioru Słowa natchnionego.

Ostatnia część przedstawia skutki natchnienia. Właściwym i jedynym skutkiem natchnienia jest to, że słowo ludzkie jest Słowem Bożym. Jeśli za dawnymi podręcznikami mówi się o skutkach natchnienia, to nie należy ich zacieśniać praktycznie do bezbłędności. Schökel rozpatruje skutki inspiracji w dwóch aspektach. Pierwszy, do którego dochodzimy przez analizę kontekstu Słowa, to zbawcza prawda, mająca specjalne znaczenie dla ludu Bożego w liturgii, katechezie i teologii. Drugi, mieszczący się w kontekście Ducha, to zbawcza moc Pisma Św. Ponieważ w dotychczasowych ujęciach inspiracji biblijnej nie zwracano większej uwagi na zbawczą moc Słowa Bożego, dlatego autor daje dokumentację biblijną, patrystyczną, przytacza wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i wskazuje różne przykłady aktualizacji tej zbawczej mocy, które koncentrują się wokół liturgii.

Książkę zamyka dodatek streszczający część dogmatyczną klasycznej rozprawy na temat natchnienia, jaką jest dzieło *De inspiratione Sacrae Scripturae*, które napisał w 1926 r. jezuita Ch. Pesch. Praca ta dostarcza bowiem bogatego materiału historycznego i wiele cennych ujęć teoretycznych.

* Indeks imienny, rzeczowy i wykaz cytatów z Pisma Św. ułatwiają korzystanie z pracy. Do wydania hiszpańskiego dołączono tekst konstytucji *Dei Verbum*.

Z pobieżnego przeglądu zagadnień da się zauważyć, że zasięgiem problematyki i podejściem do niej *Słowo natchnione* L. Alonso Schöckela odbiega od tradycyjnych ujęć inspiracji biblijnej, chociaż nawiązuje do klasycznych opracowań tego problemu i do dawnych rozwiązań ważniejszych zagadnień z zakresu wspomnianej problematyki. Praca jest przeznaczona dla wykształconych chrześcijan, którzy idą z nurtem współczesnego ruchu biblijnego. Daje ona solidne wprowadzenie do Pisma Św.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że do wyjaśnienia tajemnicy Słowa natchnionego Schökel posłużył się kategoriami z filozofii języka, główną uwagę zwrócił na proces tworzenia Słowa Bożego w konkretnych warunkach, uściślił społeczne wymiary natchnienia od strony języka i literatury, wskazał na sposoby odbioru myśli Bożej oraz uwydatnił relacje Słowa natchnionego do Słowa Wcielonego i do Słowa głoszonego w Kościele.

Gościkowo-Paradyż

KS. STANISŁAW MĘDAŁA, CM

I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio segun San Mateo* (1—13), Madrid 1966, stron XXXII + 774, w: *Commentario al Nuevo Testamento*, III.

W ramach publikacji Hiszpańskiego Instytutu Studiów Kościelnych ukazała się pierwsza część komentarza do Ewangelii według św. Mateusza I. Gomy Civita. Komentarz ten jest trzecią po Listach więziennych i Liście do Calatów pozycją serii *Christus Hodie*, która zawierać będzie komentarze do wszystkich ksiąg Nowego Testamentu.

Komentarz Civita składa się z krótkiego wstępu, w którym autor informuje czytelnika o założeniach swego dzieła i o zasadniczych pomocach, którymi się posłużył, następnie główną część poświęca samemu tekstowi i komentarzowi, a na końcu zamieszcza skorowidz haseł oraz spis pozycji bibliograficznych, wśród których wymienia komentarze od III w. poczynwszy, a opracowania specjalne od 1910 r. Sam wszakże autor zastrzega się, iż spis ten nie jest kompletny.

I. Goma Civit podtrzymuje opinię, że pisanie na podstawie Ewangelii biografii Jezusa jest nie tylko niemożliwe, ale i niecelowe, bo zasadniczym celem Ewangelii jest ukazanie nie tylko faktów, ale i teologii, z biblijną paranezą włącznie. By sprostać temu zadaniu, I. Goma skoncentrował swój wysiłek wokół wnknięcia w tę społeczność, w której tekst Ewangelii powstał i której jest odzwierciedleniem. Myśl przewodnią swego komentarza formułuje autor jako «sentido de presencia historica», jako „poczucie się do jedności z pierwotną społecznością chrześcijańską zgromadzoną wokół stołu Łamania Chleba. Możliwe staje się ono wówczas, gdy odtworzymy klimat i rytm życia społeczności, doktrynę Apostołów jako wyznanie wiary pierwotnego Kościoła. Ewangelia spisana jest bowiem dokumentem żywej rzeczywistości, a zrozumienie tego dokumentu wymaga, by przeżywać jako terazniejszość to, co jest historią”. (str. XII).

To założenie komentarza znajduje doskonały wyraz w tytułach poszczególnych rozdziałów. Sam podział Ewangelii Mateusza nie odbiega wprawdzie od ogólnie przyjętych schematów, ale I. Civit położył w nim nacisk na mesjańską godność Chrystusa, bo właśnie ona była dla pierwotnej gminy urzeczywistnieniem trwającego od wieków oczeki-

wania. Jezus bowiem jako Mesjasz stał się doskonałym wypełnieniem Starego Testamentu i programem dla Nowego.

Tekst Ewangelii św. Mateusza podaje autor w tłumaczeniu bez sygnalizowania wariantów. Posługiwał się zasadniczo wydaniem Nowego Testamentu A. Merka oraz synopsami A. Hucka — H. Lietzmanna i K. Alanda. Za wieloma publikacjami cały tekst Ewangelii przytacza Civit w formie stychometrycznej, opowiada się zatem za paralelizmem członów zarówno w przemówieniach Jezusa, jak i w narracji samego Ewangelisty.

Egzegeza tekstu jest bardzo szczegółowa, niemal drobiazgowa, o czym mówi też zresztą sama objętość dzieła. I. Gomá uwzględnił w swym komentarzu wszystkie najnowsze rozwiązania egzegetyczne kwestii trudnych i dyskusyjnych, wysuwając niekiedy własne swoje propozycje. Z uznaniem trzeba wspomnieć doskonale wstępy do zagadnień szczegółowych w ramach egzegezy tekstu — np. do historii dzieciństwa, do Kazania na górze, do Modlitwy Pańskiej czy przypowieści.

Wykład tekstu ilustruje I. Gomá paralelami gumrańskimi, odwołuje się również do tekstów pozabiblijnych a nawet pozajudaistycznych, by w miarę wszechstronnie naświetlić bieg historii zbawienia. Największą oczywiście rolę, jako bezpośrednio z tą historią związane, odgrywają w komentarzu Civita paralele ze Starego Testamentu.

Jeżeli jakiś problem zasługuje na obszerniejsze omówienie — czy to z racji treści teologicznej, czy kontrowersyjności zagadnienia — realizuje je autor w notach następujących tuż po egzegezie, np: Syn Boży, cytaty ze Starego Testamentu w Ewangelii Mateusza, Nazareńczyk, sprawiedliwość, pokój. Niekiedy specjalne noty poświęca teologii pojedynczych wydarzeń, np: „oddali pokłon” (Mt 2, 11).

Pewne zastrzeżenia budzić może nie wykorzystanie na przestrzeni całego komentarza tych metod, które zyskały już sobie w egzegezie prawo obywatelstwa — metody historii form, a zwłaszcza historii tradycji (redakcji), z których ta ostatnia jest tak bardzo pomocna w poznaniu myśli teologicznej autorów ksiąg biblijnych. Tymczasem dość często miejsce analizy krytycznej tekstu czy historii redakcji zajmuje pogłębiona psychologicznie czy ascetycznie rozważanie. Jeśli chcemy poznać ducha czasu, w którym księga powstała, nie można pominąć żadnej drogi wiodącej do takiego poznania.

Szkoda również, że autor nie poprzedził swego komentarza krótkim choćby wstępem szczegółowym do Ewangelii św. Mateusza. Wstęp taki bowiem informuje nie tylko o autorze Ewangelii, ale jest też doskonałą sposobnością do wprowadzenia czytelnika w środowisko oraz zarysowania myśli przewodniej i teologii danej księgi.

Wydaje się również, iż można było pominąć dwukrotnie przytaczanie całego tekstu Ewangelii św. Mateusza. Autor kierował się zapewne dążeniem do jak największej przejrzystości swego komentarza, ale sprawił jednocześnie, że dzieło jego wskutek tego niepotrzebnie się rozrosło.

Podkreślić jednak trzeba, że komentarz I. Gomy Civita zasługuje na największe uznanie nie tylko z racji wnikliwej pracy egzegetycznej, ale i biblijno-teologicznej. Konsekwentne zaś przeprowadzenie założenia «sentido de presencia historica» jest najważniejszym kryterium pozytywnego przyjęcia.

HEINZ SCHÜRMAN, Die exegetische Seminararbeit, Leipzig 1968, s. 12, wyd. St. Benno-Verlag.

Co najmniej od 40 lat obserwujemy u nas w Polsce jak i za granicą niezwykły rozwój nauk biblijnych. Nie ulega wątpliwości, że jest on wynikiem wielu przyczyn, z których na pierwszym miejscu należy postawić niespotykane jak dotąd zainteresowanie się współczesnego człowieka Pismem świętym. To zainteresowanie wyraża się zarówno lekturą Pisma św., jak również rozprawami pisаныmi na jego temat. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że toniemy dziś w powodzi książek, o Piśmie św. To rodzi potrzebę jakiegoś sensownego i naukowego pisania o Biblii, by literatura na jej temat mogła być pożyteczna i owocna.

Z tego też względu jesteśmy wdzięczni ks. prof. H. Schürmannowi z Erfurtu (NRD) konsultorowi Papieskiej Komisji Biblijnej i profesorowi Nowego Testamentu na tamtejszym wydziale, za obdarzenie nas rozprawą na temat jak skutecznie i naukowo pisać o Biblii, aby to nasze pisanie odpowiadało wymogom pisania prac naukowych i nie miało się z celem.

Omawiana obecnie przez nas praca ks. H. Schürmanna, dotyczy metodologii pisania prac naukowych z zakresu bibliistyki i posiada dwie zasadnicze zalety: 1. jest ona streszczeniem wszystkich najbardziej potrzebnych uwag, dotyczących pisania biblijnych prac naukowych, oraz 2. jest doskonałym podręcznikiem dla kierowników i początkujących naukowców, którzy przy jej pomocy mogą całkiem spokojnie prowadzić naukowe seminaria.

Dostojny Autor podzielił sobie swoją rozprawę zasadniczo na dwie części. W pierwszej omawia wszystkie wstępne prace, których każdy piszący musi się podjąć, jeśli pragnie napisać naprawdę naukową rozprawę, (ss. 1—5), w drugiej zaś podaje jak trzeba sporządzić sam manuskrypt pracy, pisany najpierw na brudno a potem na czysto (ss. 6—11). Na zasługę Autora należy podkreślić, że w części I kładzie wielki nacisk na rolę i znaczenie bibliografii przy pisaniu pracy, bez której przeglądnięcia i wykorzystania jej nie ma mowy o żadnej pracy naukowej. Dziś bardzo często bibliografia przedmiotu na który chcemy pisać jest tak bogata, że nie sposób jest ją całą zebrać, czy choćby pobieżnie przeglądać. Z tego też względu trzeba zapoznać się z zasadniczymi spisami bibliograficznymi, do których Autor zalicza przede wszystkim *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, P. Nobera, oraz F. Stiera, *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*. Słusznie także zwraca uwagę na bibliografię dotyczącą manuskryptów z nad Morza Martwego, sporządzoną przez O. Burcharda.

Za bardzo cenne należy także uznać jego uwagi dotyczące prac przygotowawczych nad samym tekstem Pisma św., a szczególnie nad tym wycinkiem tekstu, który ma stanowić główny temat naszej pracy. Opracowanie takiego tekstu zarówno od strony filologicznej, jak też i znaczeniowej powinno być powiązane z omówieniem rodzaju literackiego do którego dany tekst należy, jak również i środowiska z którego pochodzi. Wszystko to dziś szczególnie jest bardzo ważne ze względu na teologię Biblii, która we współczesnej bibliście wysuwa się dziś bezspornie na pierwsze miejsce.

Z drugiej części omawianej pracy H. Schürmanna za bardzo cenne należy uznać jego uwagi dotyczące konkretnego planu pracy. W tym względzie omawiany Autor stoi na tym stanowisku, że nie można przystąpić do pisania pracy, jeśli przedtem nie nakreśli się wyraźnie jasnego i przejrzystego jej planu. Przy większych pracach ma on zawierać podziały na części czy tomy, zaś przy mniejszych na rozdziały i paragrafy. Uważam te uwagi za bardzo słuszne, ponieważ nie tylko zapobiegają one

często chaotycznemu pisaniu, ale przede wszystkim już z góry zmuszają autora do należytego rozłożenia sobie materiału, ta kaby na najważniejszych problemy można było poświęcić najwięcej miejsca.

Wielką także zaletą omawianej pracy jest to, że jej Autor nie ogranicza się tylko do podania teoretycznych wskazówek, jak pisać pracę naukową, ale uwagi swoje popiera konkretnymi przykładami, zwłaszcza tam gdzie same uwagi pozostawione bez komentarza mogłyby nasuwać wiele wątpliwości. Mam tu na myśli jego cenne uwagi dotyczące robienia wypisów z przeczytanej literatury, czy też odpowiedniego cytowania tekstów Pisma św.

Główną jednak zaletą omawianej broszury jest jej zwięzłość, przejrzystość i krótkość. Napisać bowiem dobrze, szczególnie pracę z dziedziny metodologii naukowej ale tak by ona była pozbawiona wszelkiego balastu i drobiazgowości naukowej, a równocześnie nie zaciemniała zasadniczego obrazu jest bardzo trudno. Ks. H. Schürmann przeżył tę trudność także i dzięki temu, że nad tą rozprawą pracował już kilkanaście lat. Omawiany obecnie przeze mnie jej egzemplarz jest już jej trzecim wydaniem. Pierwsze powstało na seminarium biblijnym na Filozoficzno-Teologicznym Studium w Erfurcie w roku 1958 i było owocem zarówno wskazówek profesora jak i uwag studentów. Drugie wydanie wyszło w 1959 r., zaś trzecie przepracowane i poprawione ukazało się w nowej szacie w 1968 r. Należy się za nie podziękowanie zarówno Autorowi jak i wydawnictwu St. Benno Verlag w Lipsku.

Uważam, że z rozprawą tą powinien zapoznać się każdy seminarzysta i student teologii, bez względu na to czy ma czy nie ma zamiaru poświęcić się kiedyś w przyszłości pracy naukowej. Rozprawa ta bowiem uczy nie tylko pisać naukowe prace ale także myśleć i sensownie pracować.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

S. JOHNSON, *The Theology of the Gospels*, London 1966, s. 199.

W tym niewielkim rozmiarach dziele otrzymujemy zwięzły wykład teologii czterech Ewangelii. W rozdziale wstępnym *Problemy i metody* S. J. nakreśla cel i zadania teologii biblijnej: opisać na podstawie materiału znajdowanego w Ewangeliiach w co pierwsi chrześcijanie wierzyli (s. 17n). W tym celu nie wystarczy znajomość samych przekazów ewangelicznych, lecz również potrzebne jest studium myśli Starego Testamentu i tradycji żydowskiej, gdyż one stanowią zaplecze pamięciowe dla pisarzy Nowego Testamentu. Pracę Ewangelistów S. J. ukazuje jako pracę teologów, którzy w sobie właściwy sposób chcieli przedstawić Jezusa. Św. Marek uwidacznia w swoim dziele stopniowy rozwój Bożego Objawienia.

Ewangelia św. Łukasza ma inny charakter. Jest to część dwutomowego dzieła opisującego rozwój Królestwa Bożego z Galilei poprzez Samarię do Jerozolimy a następnie z Jerozolimy poprzez Judeę i Samarię do krańców ziemi (Dz 1, 8). Chrystus u św. Łukasza to przede wszystkim Zbawca (Łk 2, 11), Lekarz uzdrawiający ludzi zarówno z niemocy fizycznej jak i duchowej. Św. Łukasz pisze też jako historyk. W tym względzie podobny jest do św. Mateusza. W ujęciu obu tych pisarzy w historię ludzkości wkracza sam Pan Bóg. Św. Mateusz przez umiejscowienie genealogii na początku swego dzieła wskazuje, że Jezus był ostatnim Królem w historii Izraela. Św. Łukasz natomiast synchronizuje historię Jezusa z historią świata (Łk 3, 1n). Ponadto nie przytacza tylko zaistnienia poszczególnych wypadków, ale je interpretuje.

Tematem wiodącym w Ewangelii w. Mateusza jest Sąd Boży wazący się pomiędzy łaską a zmiłowaniem. Mateusz uczy czytelnika, że Bóg odda każdemu stosownie do jego czynów (Mt 16, 27; 12, 35).

Odmienny charakter posiada Ewangelia św. Jana. U synoptyków podstawową ideą jest Królestwo Boże, u św. Jana natomiast — życie wieczne. Jest to życie nowego porządku, które już się zaczęło, a które zasada się na poznaniu Boga (J 17, 3). Św. Jan podobnie jak wszyscy pierwsi chrześcijanie chce się uporać z tym samym problemem, który tyle kłopotu sprawiał Markowi i Pawłowi: dlaczego naród wybrany nie przyjął Mesjasza? Odpowiedzialność za to składa na złą wolę człowieka (J 3, 19).

Następne pięć rozdziałów poświęca S. J. zagadnieniom, które można by nazwać wielkimi tematami Nowego Testamentu. Przede wszystkim zajmuje się teologią istniejącą jeszcze przed napisaniem Ewangelii.

S. J. analizując, co Ewangelisci mówią o Bogu Ojcu stwierdza, że w Ewangelii wyeksponowana została kochająca wola Boga, który pragnie przyjąć i uszczęśliwić człowieka (s. 129—146). Chrystologii czterech Ewangelii poświęcone są strony od 147 do 172. Stałe powracające pytania co sądzić o Mesjaszu, czym jest Synem, gdzie się miał narodzić, co ludzie mówią o Nim, prowadzą do wskazania na Jezusa jako obiecanego Mesjasza, prawdziwego Syna Bożego.

Kończy książkę rozdział poświęcony wierze nowej społeczności założonej przez Jezusa.

Uwzględniając niewielki rozmiar dzieła budzi się dla S. J. podziw, że w tak skondensowanej formie zdołał poruszyć i jasno wyłożyć tyle problemów.

Niejasne natomiast zajmuje S. J. stanowisko, gdy chodzi o genezę i jej wpływ na sformułowanie czwartej Ewangelii. Widocznie renowane nazwisko R. Bulmanna wywarło mimo wszystko tutaj swój wpływ. Bardzo też niejasno precyzuje (s. 15—16) co rozumie pod pojęciem mit. Na s. 73 zamiast J 12, 49 powinno być J. 13, 39.

Stwierdzić należy, że dzieło S. Johnsona napisane jest doskonale, rzetelnie wprowadza i orientuje czytelnika w kluczowych zagadnieniach czterech Ewangelii.

Lublin

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ